

# **РЕЛИГИЯ И/ИЛИ ПОВСЕДНЕВНОСТЬ**

Материалы IV Международной  
научно-практической конференции

Минск, 16–18 апреля 2015 г.

Под редакцией С. И. Шатравского, М. В. Казмирук

Минск  
РИВШ  
2015

УДК 1:2(061.3)

ББК 87:86

Р36

**Рекомендовано**

кафедрой религиоведения Института теологии имени свв. Мефодия  
и Кирилла Белорусского государственного университета  
(протокол № 1 от 31 августа 2015 г.)

**Рецензенты:**

проректор по научной работе Института теологии имени свв. Мефодия  
и Кирилла БГУ, доцент кафедры богословия, кандидат философских наук,  
кандидат богословия протоиерей *Сергий Мовсесян*;  
зав. кафедрой методологии гуманитарных дисциплин БГУКИ,  
доктор философских наук, профессор *М. А. Можейко*

*Конференция проведена при поддержке  
кафедры философии культуры факультета философии  
и социальных наук БГУ;  
факультета международных отношений БГУ;  
кафедры философии религии и религиозных аспектов  
культуры богословского факультета Православного Свято-Тихоновского  
гуманитарного университета (Москва, Россия);  
молодежной ассоциации религиоведов (Украина);  
редакции журнала «Религиоведческие исследования» (Россия);  
портала «Религиозная жизнь» (Religious-Life.Ru);  
Независимого научно-исследовательского центра (Волгоград, Россия)*

**Религия и/или повседневность : материалы IV Между-**  
**Р36** **нар. науч.-практ. конф., Минск, 16–18 апр. 2015 г. – Минск :**  
**РИВШ, 2015. – 432 с.**  
**ISBN 978-985-500-889-8.**

Сборник содержит материалы IV Международной научно-практической  
конференции, на которой рассматривались вопросы соотношения религии  
и повседневности, а также подходы, концепции и методы их рассмотрения.

Адресован специалистам-гуманитариям, специалистам по религиоведению и всем интересующимся вопросами религии и культуры и их взаимодействию.

**УДК 1:2(061.3)**

**ББК 87:86**

**ISBN 978-985-500-889-8**

© Оформление. ГУО «Республиканский  
институт высшей школы», 2015

## СЕКЦИЯ 1 ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

---

### ТРАКТОВКА РЕЛИГИОЗНОСТИ РУССКОГО НАРОДА В РАБОТЕ БОГУМИЛА ЯСИНОВСКОГО «ВОСТОЧНОЕ ХРИСТИАНСТВО И РОССИЯ» (BOGUMIL JASINOWSKI «WSCHODNIE CHRZESCIJANSTWO A ROSJA»), ВИЛЬНЯ, 1933 ГОД

*Т. П. Короткая*  
Минск, Беларусь

В первой половине XX века в социокультурном пространстве Западной Беларуси, Литвы и Польши заметен интерес к вопросу о духовных основаниях европейской культуры. Выходит ряд работ, в которых анализируется качественная специфика православия и католицизма, исследуется их влияние на формирование специфических особенностей белорусской, русской и польской культур. В них подчеркивается, что основные конфессии христианства сформировали свой культурный стереотип, фактически по-своему перетолковывая исходную христианскую традицию. Православие и католицизм опирались на византийскую и латинскую традиции, соответственно сформировав собственное понимание мира и человека – более рациональное и прагматичное на Западе Европы, и более мистическое, коллективистское – на Востоке. При этом преобладали работы публицистического характера, однако имелись и высокопрофессиональные теоретические разработки, которые не утратили своего значения и сегодня. Выходят критические исследования о русской культуре в целом и русской философии, в частности. В этой связи можно назвать следующие работы: J. Kucharzewski *Od Bialego Caratu do Czerwonego*. – Warszawa, 1926; J. Ksiezopolski *Dusza Rosyjska I jej religijnosc vedlug Berdiajewa*. – Lublin, 1937; Pawlowski A. *Idea Kosciola w ujecie rosyjskiej teologii I historiosofii*. – Warszawa, 1935. Особый интерес для современного исследователя представляет Виленский культурный регион. Здесь выходят работы, посвященные современной политической ситуации в России, специфике русской, польской, белорусской культур, обсуждается роль и значение христианских конфессий в формировании базовых культурных ценностей. Особую роль в этой связи сыграл Научно-исследовательский Институт Восточной Европы, который был создан в 1930 г. Видное

место среди исследований Института Восточной Европы занимает работа профессора Виленского университета Богумила Ясиновского «Восточное христианство и Россия» (Bogumil Jasinowski «Wschodnie chrzescijanstwo a Rosja»), изданная в Вильне в 1933 г. Эта работа и идеи, высказанные в ней, чрезвычайно актуальны, хотя во многом спорны. Об этом свидетельствуют оценки данной работы. Одной из самых глубоких критических оценок ее без сомнения является рецензия выдающегося русского философа Н. О. Лосского, опубликованная в журнале «Путь» (1937, № 51). Критика работы содержится и в ряде современных публикаций. Примером служит, в частности, критическая статья, опубликованная в журнале «Новая Польша» (2011, № 9). Однако работа получила высокую оценку у ряда польских исследователей, ее идеи положительно оцениваются и рядом российских исследователей. В качестве примера можно назвать статью Е. Рашковского, опубликованную в «Вестнике Европы» (2012, № 34–35).

Б. Ясиновский подчеркивает, что он исследует восточное христианство как определенную психологическую целостность. Различие культур Востока и Запада Европы обусловлено, по его мнению, тем, что восточное христианство, т. е. православие, сформировалось под сильным влиянием ереси гностико-манихейской. В работе ставятся две тесно связанные между собой цели: первая состоит в описании духовной структуры восточного христианства, вторая – в выяснении роли православия в историческом и культурном развитии России. В этой связи можно выделить три круга проблем, поставленных автором: 1) трактовка патристики, наследия восточных отцов церкви; 2) трактовка русской философии и культуры; 3) трактовка психологии русского народа.

В этой связи Б. Ясиновский выстраивает определенную теоретическую схему своего исследования. Он полагает, что православие – духовная матрица, которая формирует русскую культуру и определенный психотип русского человека. Основное отличие православия от католицизма усматривается в разном понимании отношения к реальности, ином понимании добра и зла, иной концепции личности и ее отношения к природе и обществу. В православии, у восточных отцов церкви, Ясиновский находит более сильное, нежели на Западе, влияние неоплатонизма, оригенизма и особенно гностицизма. По его мнению, здесь пре-

обладает пессимизм по отношению к земной жизни, аскетика, подавление плоти, отрицательное отношение к плотскому, телесному, и, как следствие, к культуре и земному миру в целом. Если на Западе церковь занимается деятельностью культурной, то на Востоке преобладает идеал монашески-аскетический, насквозь аполитичный. Эти черты, выделенные автором при исследовании теоретического уровня религиозного сознания, оказали определяющее влияние на формирование духовного склада русского человека, для которого характерно чувство несоизмеримости между реальностью и идеалом и своего рода любование этой внутренней дисгармонией. Тенденция к переходу от одной крайности к другой и даже к их совмещению связана с элементом гностико-манихейским в русской культуре. Вся история России, по мнению Ясиновского, являет собой пример развития этой темы, а гностицизм является органической частью духовной жизни России. В русской литературе, русской философии и психологии русского человека он усматривает понимание мира как злого и греховного, следствием чего является отстранение от реальных практических задач и культурной созидательной деятельности в целом, социальный квиетизм. В сущности Ясиновский полагает, что православие и культура российская есть своего рода сектантское образование внутри христианства, (неподлинное христианство), которое выросло на основе религиозно-философских идей неоплатонизма, гностицизма и других течений эпохи раннего христианства.

Православие, Восточная Европа и Россия, русская культура трактуются как нечто совершенно противоположное Европе, нечто иное по отношению к европейской культуре. В этой связи следует подчеркнуть следующее. Оценка Ясиновским наследия восточной патристики во многом устарела. Здесь Ясиновский находился под влиянием протестантских ученых, и прежде всего, А. Гарнака, который обвинял восточных отцов церкви в том, что они эллинизировали христианство. Новейшие научные исследования эту точку зрения не разделяют. Сегодня ученые полагают, что представители восточной патристики использовали язык платоновской философии для разработки оригинальной версии православного богословия. Исследование Б. Ясиновского имеет, прежде всего, несомненное достоинство в том, что поставило ряд проблем, которые широко обсуждаются в современном гу-

манитарном знании. Это прежде всего проблема национальной и культурной идентичности. Перестроечные и постперестроечные процессы вновь остро поставили проблемы специфики национального характера, менталитета, ментальности. В этой связи актуальны вопросы специфики восточнославянской цивилизации, определенного генотипа и психотипа восточных славян, их связи с общеславянской ментальностью и общеевропейскими духовными ценностями. Существуют различные подходы и точки зрения. Один из важнейших аспектов данной проблемы – роль православия, религии в формировании специфических особенностей менталитета восточных славян. Разумеется, Ясиновский работал в том категориальном и проблемном поле, которые были присущи гуманитарной науке его времени. Во многом они устарели. Ведь те базовые принципы, на которых строится современный научный подход, опираются на достижения культурной антропологии, психологии бессознательного, лингвистики и других гуманитарных дисциплин, которые получили свое развитие уже в наше время. В современных исследованиях вопрос о связи религии, генотипа и национального менталитета не вызывает сомнений, однако существуют разные мнения по поводу характера этой связи. Схема Ясиновского не учитывает сложности и качественной специфики русской культуры, особенностей политической, экономической истории данной страны. Представив одностороннюю модель теоретического уровня религиозного сознания (православие как некий маргинальный продукт внутри христианства), он всю русскую культуру представил как некое маргинальное образование по отношению к западноевропейской культуре. Здесь явно присутствует редукционизм и явная недооценка культурных достижений русского народа.

## **ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ МАРИЙСКОГО НАРОДА**

*Г. А. Макарова*  
Казань, Россия

Каждый человек рождается в этот мир с определенным духовным наследием, в ходе жизни приобретает его и умножает, затем наступает период, когда он делится им с другими людьми и, наконец, передает его своим детям. Под духовным наследием (ДН) мы понимаем созданные нашими предками духовные ценности, т. е. политические, философские, правовые и религиозные взгляды.

В России ДН является во многом «делом сердца», каждому человеку приходится самому узнавать и ощущать, что для него важно, а что нет, что является его духовным наследием, а что он не хочет принимать и от чего отказывается. Бездумное принятие ДН опасно. Как известно, как концепт, т. е. сгусток культуры в сознании человека, ДН сформировано только в английском культурном мире. У нас же каждый человек сам осмысляет духовно-наследованную идентификацию, если, конечно, он обладает необходимой для этого компетенцией. В случае принятия наследия это создает чувство общности между предыдущими поколениями и нами, укрепляет понимание значения рода для судьбы человека, помогает осознать родовую природу индивида, что обогащает нас духовно. Следующие этапы познания и самопознания ДН – анализ национального религиозного наследия: христианства, ислама, иудаизма.

Марийский народ – марийцы (мар. *марий*, *мары*, *маре*, *марь*; ранее: рус. *черемисы*, тюрк. *чирмыш*) – финно-угорский народ в России, в основном в республике Марий Эл. 51 % населения исповедуют православие. В последнее время в Республике Марий Эл на волне роста национального самосознания возрождаются и устарелые традиции – язычество, провозглашенное традиционной марийской религией (далее – МТР). – *Марий Юмын йӱла*. По статистике, более 15 % жителей Марий Эл считают себя приверженцами МТР. МТР официально зарегистрирована как общественная организация. В самой Марий Эл 500 священных роц получили статус охраняемых памятников. Существует жреческое сословие, выпускается литература. Впрочем, жрецы-*карты* утверждают, что в священные рощи-*кусото*, где происходит общение с марийскими богами, приходят не только *чимари* («чистые» марийцы), но и те, кто посещает православные храмы – таких называют двоеверами (16 %). Приверженность марийцев к своей традиционной вере вызывает живой интерес у журналистов из Европы и России. Есть тенденция развить туризм на базе МТР. Марийцев даже называют «последними язычниками Европы». Однако никто почему-то не исследует вопрос, какое же наследие (положительное или отрицательное, благословенное или несущее проклятия) несет с собой возрожденное язычество? Ответ лежит, на наш взгляд, в свидетельствах повседневной жизни разных исторических эпох.

Марийский народ, как и все народы Поволжья, в конце XIX – начале XX вв. ощутили сильное влияние духовного наследия Казанской Духовной Академии и Братства Святого Гурия. Николай Иванович Ильминский и его ученики Иван Яковлев в Чувашии, Тихон Ефремов в Марийском крае были и остаются духовными отцами своих народов. Например, духовное завещание Ивана Яковлева до сих пор высоко оценивается и широко изучается в Чувашской Республике. Духовное наследие Тихона Ефремова известно меньше, но оно приобретает в настоящее время все больший интерес и популярность в Республике Марий Эл.

Готовится к изданию книга его рассказов и сказок, впервые переведенных на русский язык с марийского. В них дана честная и правдивая характеристика языческого менталитета, основной характеристикой которого является материализм, плотскость, отсутствие духовных идеалов и норм. Так, герой рассказа (с подзаголовком «народное предание») «Дядя Серги» – беглый рекрут, скрывающийся в лесу, – застрелен собственным братом из-за страха быть посаженным в тюрьму за сокрытие беглеца и денежного интереса, ему пообещали дать денег, если он «уничтожит разбойника». В рассказе «Старик Паймыр» речь идет о «прижимистом душой» владельце хутора, который умудрился во время свадьбы дочери заставить гостей работать на себя. «Большая Шигаксола» – документальный рассказ о съемках в 1928 г. фильма о марийцах. Шигаксолинцы не хотели сниматься, стали помогать из-за денег, автор пишет с иронией: «их руки кривы в свою сторону», «скоро станут требовать деньги и для тех, кто еще в животе». Самый страшный рассказ – «Голодный год» (1922 г.), описывающий смерти людей от голода и каннибализм.

Известно, что Н. И. Ильминский искал и нашел самое духовно темное место в глухой деревне Шорунже Моркинского района, на границе с Татарией. В чем выражалась эта духовная темнота? Процветало язычество, молились в рощах языческим богам. У каждой семьи было свое дерево, которому приносили жертвоприношения. Население было неграмотным. Умирали от болезней (горячка, понос, детская). Процветало знахарство. Разбойничали. В землянках за деревней жили овды – одичавшие люди, отвергнутые и изгнанные за воровство, поджоги или другие провинности перед обществом, «марийские ведьмы». Татары из соседней деревни Сапуньжа называли их «яибаса» («душу забирающий»).



О язычниках ходили пословицы: «Язычники помолились – кровь пролилась», «Язычники – топливо для ада». Т. Ефремов издал пособие для своих учащихся о вреде языческой веры.

Вместе с Тихоном Ефремовым, ставшим впоследствии дьяконом Шоруньжинской церкви и директором нескольких христианских школ в округе Шоруньжи, они сделали это место светом и благословением для многих марийцев. Тихон Ефремов стал для марийцев человеком Пробуждения. Он был харизматичным лидером своего народа во многих областях. У него получалось все, за что бы он ни брался: он был выдающимся педагогом, старательным священником, проникновенным поэтом и музыкантом, неутомимым журналистом, краеведом, фольклористом, историком, филологом, архивистом, теологом и религиоведом. Он обладал, как бы сейчас сказали, богатыми международными связями и авторитетом в научном мире. По открытости и межкультурности своего менталитета он опередил свое темное страшное время.

Судьба Тихона Ефремова не была легкой, он очень много трудился ради блага своей родины и своего народа, своих учеников. Разочарования и скорби сопровождали его, но все-таки его труд и талант смогли, спустя более семи десятков лет, завоевать справедливое уважение и признание его земляков и любимого им родного марийского народа. Он не был националистом, он любил свой народ и всего лишь жаждал поднять его на уровень других цивилизованных народов. Тихон Ефремович Ефремов навсегда вошел в сердце и историю марийского народа как автор первого марийского гимна, в котором он призывает подняться с духовных колен и следовать за светом и просвещением.

*Прежний мрак гоните, люди,  
Пусть сияет стар и млад,  
Радость пусть в сердцах разбудит  
Жизни драгоценный клад.*

(Перевод Сергея Щеглова)

Он верил в лучшее будущее своих земляков. Думается, что текст его бессмертного гимна можно считать духовным завещанием марийскому народу. Что бы Тихон Ефремов ни делал – проповедовал, писал, сочинял и исполнял музыку, преподавал, был журналистом и архивариусом, фактически он занимался аккумуляцией своего народа: библейской, религиозной, музыкальной, поэтической, литературно-художественной...

Он не закопал ни одного из своих многочисленных талантов. Все они оставили след в марийской культуре и науке и до сих пор способны преображать духовный мир людей, наполнять его верой, надеждой, любовью. Многие исследователи-краеведы отмечают наличие так называемого «моркинского феномена»: «родника» разного рода талантов, выходцев из Моркинского района, вписавших славные страницы в летопись Марий Эл и прославивших свою малую Родину. В Моркинском краеведческом музее называют имена более 70-ти известных поэтов, писателей, композиторов, научных деятелей, политиков, в том числе основателей Марийской автономной области. Среди них: Вениамин Захаров, Михаил Кузнецов, Михаил Степанов, Ион Кузьмин, Евгений Яранов, Василий Пектеев, Василий Зернов, Венера Савина, Юрий Алексеев, Роман Алексеев, Анастасия Тихонова, Татьяна Денисова, Павел Стекольников (Тойдемар), Иван Николаев, Инна Иванова, Василий Крылов, Юрий Галютин, Вера Михайлова, Николай Мухин, Иван Петров, Валентин Колумб, Алексей Ток (Крылов), Сергей Николаев, Миклай Казаков и др. Не является ли разгадкой этого феномена то, что родители, учителя, священники этих людей через свое служение Богу, знание библейского принципа благословений и проклятий, через свои молитвы посеяли благодатные семена, проросшие талантами и внесли божественную искру, возгоревшуюся в огонь духовного пробуждения в судьбах многих и многих моркинцев и привнесли благословения через их богом данные способности и таланты.

Жизнь его оборвалась трагически во время политических репрессий 30-х гг. Обвинение по делу № 9319 гласило: «В 1921 году Тихон Ефремов был завербован в контрреволюционную угрофинскую националистическую повстанческую организацию, инспируемую разведывательными органами Финляндии, вел антисоветскую деятельность, направленную на осуществление задач организации, имел связь с разведывательными органами Финляндии через финскую миссию в Москве. Информировал финские разведывательные органы о состоянии и деятельности повстанческих организаций». На основании этого обвинения он был расстрелян 1 октября 1938 г. и прах его не упокоен до сих пор. Тогда именно из Марийской республики дух Азырена (Смерти), дух Молоха пошел гулять из языческих краев по всему Советскому Союзу,

плоды репрессий тех лет Россия пожинает до сих пор.

Современный этап религиозного развития Марий Эл характеризуется многоконфессиональностью, активным духовным поиском. Но национальная и политическая свобода не должна потворствовать религиозной несвободе. Лакмусовой бумажкой в таких случаях являются факты повседневной жизни – «плоды» веры. Одно из первых мест в мире по самоубийствам и смертности, бедность, болезни, неблагополучие в семьях (в январе 2014 года заключено 266 браков, 299 – разводов) – все это свидетельствует о духовном нездоровье нации. Недавно вышедший фильм «Небесные жены луговых мари», описывающий 23 любовные истории, связанные с колдовством и смертоносными практиками, несет силу обличения.

Творчество Тихона Ефремова, актуально сейчас так же, как и полтора столетия назад.

Стоит задуматься.

## **ЭТНОРЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ УДИН И СОВРЕМЕННЫЕ ПЕРЕХОДНЫЕ ОБЩЕСТВА**

*Р. А. Данакари*

Волгоград, Россия

*Р. Б. Мобили*

Баку, Азербайджан

Одной из важнейших задач бытия современного человечества является поиск ответов на актуальные и проблемные вопросы, порожденные нынешними способами и формами глобализации, исторической динамикой социумов. В числе актуальных проблем оказалась радикальная трансформация постсоветских обществ, изменение их политических, социальных и экономических институтов, детерминировавших, в свою очередь, субстанциональные изменения в системе всего культурного и духовно-нравственного бытия народов. Следует согласиться с мнением А. С. Панарина, который отмечает, что глобальное рыночное общество сегодня работает как сегрегационная система, бракующая неадаптированное к рынку большинство человечества<sup>1</sup>.

Как известно, решение любых конкретных проблем невозмож-

---

<sup>1</sup>Панарин, А. С. Правда железного занавеса / А. С. Панарин. – М., 2006. – 336 с.

но без адекватного ответа на универсальные, экзистенциальные вопросы бытия. Сегодня для всех больших и малых этносов все более значимыми становятся определение их роли и места в системе глобализирующегося мира, переходных обществ, поиск ответов на метафизические и аксиологические вопросы, выявление цели и смысла жизни человека. В условиях все более интенсивных «встреч» представителей разных цивилизаций и культур одной из базисных опор для различных групп и индивидов становится «возвращение» к истокам, корням, поиск своих «первоначал», основ самости, идентичности, которые непосредственно связаны как с этносом, так и религией. Продолжающийся социально-экономический кризис, нарастание неопределенностей и рисков в развитии мирового сообщества проблематизирует специфику бытия подавляющего большинства народов планеты, все более приобретает характер «столкновения цивилизаций»<sup>1</sup>.

В центре нашего исследования этническая группа удины, актуальные вопросы их современного бытия, особенно в условиях современной нелинейной и неравновесной динамики. В первую очередь, отметим такую особенность. В конце XX века и первые десятилетия нового столетия, в условиях универсального кризиса общества и идеологического «вакуума», началось постепенное «возвращение» удин к своим древним корням, богатой истории, особенно связанной с принятием христианства, соблюдением его традиций, обрядов и обычаев. Актуальность нашего исследования заключается именно в определении роли и места христианства в интеграции удинского этноса, сохранении его идентичности, особенно в сложные периоды радикальных перемен. Отметим, что так происходило неоднократно на протяжении нескольких тысяч лет бытия удин, их сложного исторического пути, когда решались не только вопросы повседневного существования, но и судьбоносные проблемы выживания, перспективы будущего народа.

Чтобы ответить на эти и другие вопросы, прежде всего, следует обратиться к истории: кто такие удины, когда и как приняли они христианство, каковы их православные традиции?

Удины как этническая группа относятся к индоевропейской семье, в частности, дагестанской подгруппе кавказских языков.

---

<sup>1</sup> Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций? / С. Хантингтон // Политические исследования. – 1994. – № 1. – С. 33–48.

Удины (самоназвание уди, ути) – один из древнейших автохтонных народов Кавказа, коренной этнос Азербайджана. В древних книгах различных библиотек мира имеются многочисленные сведения об утиях-удинах. Античные историки Геродот, Страбон, Плутарх смогли дать подробную антропологическую характеристику, исторические, географические, лингвистические и культурологические сведения об удинах. Значительная информация имеется в средневековых албанских, сирийских, армянских и арабских источниках.

По их сведениям, еще за несколько столетий до новой эры, удины вместе с другими этносами создали на территории современного Дагестана и Азербайджанской Республики свое государство – Кавказскую Албанию. Следует помнить, что ни исторически, ни культурно, тем более в религиозном отношении она не имеет никакого отношения к современной Албании, которая находится на Балканах. Историческая Кавказская Албания, имевшая все атрибуты государственности, просуществовала до VIII в. н. э. и была разрушена арабскими завоевателями.

Эпоха наибольшего развития и расцвета удинского этноса связана с принятием христианства. В 313 году царь Урнайр, правитель Кавказской Албании вместе со свитой, синхронно с Римской Империей, принимает христианство. В стране начинается официальное распространение христианства, строительство десятков храмов и церквей, подготовка священнослужителей, перевод на удинский язык Библии и других священных книг. Как уже отмечали, арабские завоевания в начале Средневековья, распространение, а затем и господство ислама оказало судьбоносное влияние на историю удин и всего христианского населения Кавказской Албании, их материальное и духовное бытие: язык, культуру, религию, традиции.

За многотысячелетний период лет своей истории удины пережили немало драматических и трагических моментов, несколько этапов переселений, ассимиляций и аккультураций. Поэтому только небольшая часть представителей удинского этноса смогла выдержать все испытания, выжить и остаться до наших дней, сохранить свою историю, язык, культуру, религию, идентичность, обычаи и традиции.

Обращаясь к современности, отметим, что распад СССР драматизировал современное бытие удин. Началась новая эпоха пере-

селения и миграций. Сегодня только малая часть из них живет на исконной земле, на исторической Родине – в поселке Нидж Габа-линского района Азербайджанской Республики. Именно здесь, на исторической земле, благодаря толерантности азербайджанско-го народа, началось возвращение к духовным истокам, древним корням. В 2003 г. в Азербайджане появилась первая Албано-удин-ская христианская община. С 2006 г. начала функционировать отреставрированная удинская церковь святого Елисея. Процес-сы «возрождения» христианских традиций, реставрация церкви и формирование общины шли параллельно. Идеологический вакуум, поиск оснований для единства привели в лоно христи-анской общины подавляющее большинство живущих в поселке Нидж наших соплеменников. Христианская идея целостности, хо-лизма, опора на ритуалы, традиции, обычаи способствовали фор-мированию соборного сознания, где интересы коллектива и лич-ности стали сливаться в гармоничное целое. Систематическая и непрерывная работа на пути религиозного «возрождения», процессы богослужения, обряд Крещения, особенно праздники в честь Рождества и Пасхи изменили мировоззренческие ориен-тации не только отдельных людей, но и значительного количе-ства прихожан.

Религиозность выразилась в особенностях сознания и поведе-ния, иным стало отношение людей не только к богу и миру, но и к самому себе и обществу, реальной повседневности, в которой человек живет. Постепенно стало преодолеваться отчуждение и самоотчуждение, укрепилась вера в высшую духовность, в Бога, появилась четкая идентификация подавляющего большинства земляков со своей Албано-удинской христианской общиной.

Возвращение людей в лоно церкви, «возрождение» христиан-ских традиций позволило удинам выйти не только из состояния духовного кризиса, но и обрести религиозную идентичность. Она стала значительной частью культуры индивидов, основой их со-знания, включающего религиозные идеи и ценности. И что важ-но, религиозная идентичность помогла субъективному осозна-нию людьми своей принадлежности к единому удинскому этносу, интеграции маленького этнического сообщества.

Как известно, религиозная идентичность тесно связана с про-блемой как общей религиозной направленности (буддизм, хри-стианство, ислам), так и конфессиональной принадлежности

(например, в христианстве: католицизм, православие, протестантизм). Для удин причисление себя к одной из мировых религий – восточному христианству, тем более к его православной конфессии, во многом помогло выйти не только из социокультурного, но и духовно-нравственного тупика, преодолеть стрессовое и шоковое состояние. Отметим, что со второй половины XX в. подавляющее большинство малых этносов, живущих как в развитых странах, так и в СССР, в результате разрушения традиционного общества, системы их природопользования и хозяйственной деятельности, перехода к индустриальной цивилизации и повседневности постмодерна, оказались в состоянии двойного стресса – дистресса.

Радикальная трансформация социальной системы Советского Союза, переход к рынку постсоветских обществ изменили «жизненный мир» удин. За прошедшие десятилетия содержание идентичности удин стало качественно другим. В ее основе лежат общехристианские идеи и ценности, праздники и культы, в основном, разделяемые многими христианскими направлениями. Одновременно их религиозная идентичность дополнена представлениями, мифами, легендами, историческими событиями, в том числе и эпохи распространения первоначального христианства, имеет свою специфику, включает особенности бытового мышления, значительные вкрапления, местный колорит, отличается необычностью поведения и своеобразием жизненных установок, принципов деятельности.

Как уже отмечали, за последние четверть века удины оказались в различных странах мира и СНГ. Сегодня за пределами исторической Родины насчитывается около 10 тысяч удин. После отъезда они обустроились на новых местах и ныне живут на территории СНГ, Грузии, Балтии и других стран. Во времена распада Советского Союза большинство из них, считая Россию правопреемницей СССР, эмигрировало именно в Российскую Федерацию. Сегодня на ее территории проживает больше 4 тысяч 250 удин, из них около 300 человек в Волгограде и области. Заметим, что подавляющее большинство эмигрировало из Азербайджанской ССР в конце перестройки и в начале 90-х гг. XX в., когда обострились межэтнические отношения, а затем разгорелся межнациональный конфликт, а затем началась и война вокруг Нагорного Карабаха.

Удинские общины и землячества функционируют в Краснодарском и Ставропольском краях, Ростовской и Волгоградской

областях, Екатеринбурге, Тюмени, Ульяновске. Несколько десятков семей удин живет и работает в Центральной России: Калуге, Иваново, Москве и Санкт-Петербурге. Достаточно многочисленные общины удин существуют в Республике Казахстан, Грузии, а также на Украине – Донецке, Харькове, Горловке.

Несмотря на все сложности и проблемы переходного периода, непрерывные кризисы, удины, проживающие в миграции, за пределами исконного ареала, смогли найти кров и работу, интегрироваться в новое сообщество, стать полноправными гражданами страны проживания. Многие из них приняли христианство на новом месте проживания, стали прихожанами Русской православной церкви, действующей в республиках бывшего СССР, там они соблюдают традиции и обычаи, отмечают религиозные праздники. Другая часть – приезжает из разных стран СНГ и мира на историческую Родину для принятия Крещения непосредственно на территории церкви св. Елисея в поселке Нидж Габалинского района Азербайджанской Республики.

В начале августа 2013 г. на исторической Родине прошел юбилей нашего православия, большой религиозный праздник. Наиболее значительным и многочисленным стал обряд Крещения. В нем приняли участие удины из родного поселка Нидж, России и других стран СНГ. В эти летние дни удины мира совместно с представителями различных религий и конфессий, действующих в Азербайджане, руководителями государственных организаций и общественных объединений республики торжественно отметили 1700-летие принятия христианства в Кавказской Албании, превращение ее в государственную религию и 10-летие функционирования Албано-удинской христианской общины Азербайджанской Республики. Наиболее активное участие в религиозных торжествах, особенно в совместном Крещении удин, принимали руководители Русской православной церкви, действующей в мультикультуральной и поликонфессиональной среде Азербайджана.

В числе положительных факторов для интеграции в переходные общества оказались не только многоязычие и толерантность удин, но и их полная близость к православному христианству. Знание с детства, кроме родного, русского языка, способствовало быстрой интеграции в новые многонациональные сообщества стран СНГ. Особенно удачным процесс адаптации оказался в России, что было связано со знанием истории, культуры, лите-



ратуры, ментальности, традиций российского общества. Все это значительно облегчило процесс адаптации мигрантов к новой социальной, культурной, языковой и духовной среде. Естественно, что огромное значение имели материальные, экономические факторы, причины духовно-нравственного порядка (религия, культура, традиции).

Сегодня все общества функционируют в условиях значительной полиструктурности и непрерывных стратификационных изменений, различия статусов, ролей, наличия плюрализма ценностей. В современном мире существуют различные типы идентичностей: социальная, культурная, этническая, религиозная и другие. Однако в отличие от иных форм, этнорелигиозная идентичность в настоящее время оказалась наиболее востребованной, она вышла на качественно новый уровень и заняла одно из ведущих мест в современном социуме. Этноконфессиональный фактор как исторический и культурный феномен, занял приоритетное место в переходных обществах постсоветского пространства. Следует согласиться с мнением С. Эйзенштадта, что конфликты и противоречия вызывает не само по себе существование разных типов общественных институтов и систем ценностей (традиционных и модернизированных, эндогенных и заимствованных), а отсутствие общего уровня их взаимодействия, универсальной системы, в которую они могли бы вписаться<sup>1</sup>.

Этноконфессиональная идентичность – это результат восприятия от прежних поколений и сформированный на основе объективной и субъективной реальности совокупность взглядов на мир: природу, общество и человека, жизненный уклад, особенности воспитания, образования, обычаев, привычек, традиций. Мироощущения, переживания, настроения этноса аккумулируются, впитываются в духовную культуру – историю, мифы и легенды, песни, обогащают историческую память.

Этнорелигиозная идентичность одновременно следует рассматривать как метафизически сложный и многослойный мир бытия этноса и человека, находящихся под мощным воздействием как внешних факторов, сложившихся исторически, представляющих коллективную духовную силу, душу народа, так и внутренних, сознательных и бессознательных сил, формирующих

---

<sup>1</sup> *Эйзенштадт, С.* Революция и преобразование общества / С. Эйзенштадт. – М., 1999. – 416 с.

его психологическую структуру. Однако следует всегда помнить высказанную А. Швейцером истину, о том, что «воля к жизни есть воля к осуществлению идеалов»<sup>1</sup>.

Рассматривая систему этноконфессиональных отношений, следует признать, что она позиционирует себя как целостность, включает интегральное единство культурного и психического, сознательного и бессознательного, черты склада ума и мышления, психики и образа поведения, реакции на внешние воздействия. Этнорелигиозная идентичность наполнена социальными и культурными богатствами, духовными и нравственными началами, что важно для поликонфессионального общества, сохранения его единства в многообразии.

Завершая статью, отметим, что этнорелигиозное ныне по-новому манифестирует себя, содержит историю, служит настоящему, прокладывает пути в будущее, определяет характер развития общества, влияет на формы жизнедеятельности, адекватные существующей культуре и духовности. Она опирается на свои базовые ценности, мораль, нормы. Сегодня объективная реальность, наша повседневность в немалой степени является творением этнорелигиозной идентичности человека, связана с характером его жизни и деятельности, культурой и общими ценностями.

### **З'ЯЎЛЕННЕ ВАЛЬДЭНСАЎ У ПОЛЬШЧЫ: ПЫТАННЕ ІДЭНТЫФІКАЦЫІ**

*А. В. Валодзіна*  
Мінск, Беларусь

Вальдэнсы на тэрыторыі сучаснай Польшчы з'яўляюцца адносна рана, менш чым праз стагоддзе пасля першай пропаведзі Вальдо (70-я гг. XII ст.). Праўда, звесткі пра іх тут даволі ўскосныя, і ўтрымліваюцца ў буле Папы Рымскага Аляксандра IV ад 17 красавіка 1257 г.<sup>2</sup>.

*Бо адкуль у некаторых частках каралеўства і валадарства найдаражэйшага сына нашага ўва Хрысце Святлейшага Караля*

---

<sup>1</sup> Швейцер, А. Благоговение перед жизнью как основа этического миро- и жизнеутверждения / А. Швейцер // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М., 1990. – С. 328–350.

<sup>2</sup> Boček, A. Codex diplomaticus et epistolaris Moraviae / A. Boček // V. III. – Olomouc, 1841. – S. 238.

*Багеміі і памежных польскіх землях<sup>1</sup> памылкі нявер'я ўзмацніліся настолькі, што многія адхіліліся ад шляху ісціны ў адваротным кірунку для памылковай аддаленасці, што можа прывесці да гібельнага расшатвання муру артадаксальнай веры.*

Сама була не называе секту, але некаторыя даследчыкі выказваюць меркаванне, што гэта былі адгалоскі руху, вядомага на тэрыторыі Чэхіі з 1244 г.<sup>2</sup> Дакладна вядома, што ў гэты час секта была распаўсюджана на тэрыторыях сучаснай Германіі і Аўстрыі, магчыма, сам Вальдо памірае на ўсходзе Еўропы падчас сваёй вандроўкі разам з верным спадарожнікам Віветам ў Багемію прыкладна ў 1217 г.<sup>3</sup>

Наступны раз неідэнтыфікаваныя ерэтыкі заўважаны на тэрыторыі Польшчы ў сувязі з дзейнасцю вроцлаўскага біскупа Генрыка ў 1314–1315 гг. Адразу ў двух аналах мы маем спасылку на спаленне ерэтыкоў у 1315 г. у падначаленым яго юрысдыкцыі горадзе Свідніцы.

Вытрымкі з аналаў:

<b>ANNALES LUBENSES<sup>4</sup></b>	<b>ANNALES CISTERCIENSIIUM IN HEINRICHOW<sup>5</sup></b>
<i>У лета Божае 1315 каля дня свята святога Іакава<sup>6</sup> многія ерэтыкі колькасцю каля пяцідзесяці ці больш, разам са сваімі жонкамі і дзецьмі, былі спаленыя ў Свідніцы; ва Вроцлаве і іншых гарадах таксама многія былі спалены.</i>	<i>У лета Божае 1315 у Сілезіі: у Свідніцы, у Вроцлаве і ў іншых месцах было спалена мноства ерэтыкоў.</i>

<sup>1</sup>Фармуліроўка «на польскім памежжы» («Regis Boemorum et Polonie confiniis») можа мець 2 пераклады з лаціны: «на тэрыторыі Польшчына памежжы з Чэхіяй і «ў Чэхіі на мяжы з Польшчай».

<sup>2</sup>Palacký, Fr. O stycich a pomeru sekty waldenske k nekdeisim sektam w cechach / Fr. Palacký. – Casopis Musea král Českého, 1868. – S. 294–295.

<sup>3</sup>Blair, A. History of the Waldenses: with an introductory sketch of the history of the Christian Churches in the south of France and north of Italy, till these churches submitted to the pope, when the Waldenses continued as formerly independent of the papal see / A. Blair. – Edinburgh, 1832. – P. 256; Comba, E. Storia dei valdesi / E. Comba. – Torre Pellice (Torino): Libreria Editrice Claudiana, 1950. – P. 47.

<sup>4</sup>Arndt, W. Annales Lubenses / W. Arndt // MGH SS. – 1866. – S. 548–549.

<sup>5</sup>Breve chronicon Silesiae // Scriptores Rerum Silesiacarum; hg. von G. A. Stenzel. Bd. 1. – Breslau, 1835. – P. 33–37.

<sup>6</sup>Прыкладна 25 ліпеня 1315 г.

У тым жа 1315 г. у Свідніцы па антыерэтычнай справе быў скліканы трыбунал у складзе дамініканцаў, францысканцаў і прадстаўнікоў свецкіх уладаў пад кіраўніцтвам памочніка вrocławскага біскупа Паўла з Банча. Сярод абвінавачаных сустракаліся нават жанчыны. Па яго выніках не менш за чатыры чалавекі былі адпраўлены на вогнішча. Яшчэ адным распаўсюджаным у той час пакараннем была канфіскацыя маемасці і выгнанне<sup>1</sup>.

Прыкладна ў гэты час і пачынае свае існаванне інквізіцыя на тэрыторыі польскай Сілезіі. Абставіны прызначэння інквізітараў, а таксама іх іменны мы можам знайсці ў лістах Папы Рымскага Іаана XXII вrocławскаму біскупу Генрыку, змешчаных у Сілезскім дыпламатычным кодэксе<sup>2</sup>. Шэраг гэтых булаў не маюць дакладнай даціроўкі, але можна меркаваць, што напісаныя яны ў 1315 г. або непасрэдна пасля яго.

У гэтых булах ізноў жа не сустракаецца найменне «вальдэнсы», гаворка ідзе проста пра «ерэтыкоў»<sup>3</sup>.

У 1318 г. ўсе яшчэ неідэнтыфікаваныя ерэтычныя рухі распаўсюджаны ўжо на біскупствы Міснійскае, Аламоўцкае, Празскае, вrocławскае і Кракаўскае<sup>4</sup>.

Далей колькасць інквізітараў толькі павялічвалася – чытаем булу ад 1326–1337 гг.<sup>5</sup>, і іх дзейнасць ахоплівала амаль усю Польшчу (гаворка ідзе не пра канкрэтныя біскупствы, а пра «*Каралеўства Польшча*» агулам).

У булах Папы Рымскага ад 1327 і 1330 гг. пішацца, што ерэтыкі пранікалі на тэрыторыю каралеўства Венгрыя з Германіі і Польшчы (адпаведна, у Славакію з Малапольшчы). Інквізітар ў Кракаве ўзгадваецца і пад 1350 г.<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Kotełko, S. Świdniowieczne herezje w Świdnicy / S. Kotełko. – Режим доступа: <http://um.swidnica.pl/media/Encyklopedia/czescV.pdf>. – С. 2.

<sup>2</sup> Codex Diplomaticus Silesiae. T. 5 Das Formelbuch des Domherrn Arnold von Protzan. – Breslau, 1862. – С. 40–41; 49–50; 54–57; 80–83.

<sup>3</sup> Chytil, J. Codex diplomaticus et epistolaris Moraviae / J. Chytil. V. VI. – Brno, 1854. – С. 104.

<sup>4</sup> Propago, D. Hyacinthi thavmatvrgi Poloni, seu De rebus praeclare gestis in Prouincia poloniae Ordinis Praedicatorum commentariis / D. Propago, A. Bzowski. Venetiis: apud Societatem Minimam. – 1606. – С. 62–63.

<sup>5</sup> Propago, D. Hyacinthi thavmatvrgi Poloni... / D. Propago. – С. 69.

<sup>6</sup> Ogórek, M. Przyczajonywaldens, ukrytykatar / M. Ogórek. – Режим доступа: <http://historia.focus.pl/swiat/przyczajony-waldens-ukryty-katar-1012>. – С. 1.

Вызначыць прыналежнасць вышэйзгаданых ерэтыкоў да нейкай канкрэтнай ерэтычнай секты дастаткова складана. Найбольш верагоднымі кандыдатамі выступаюць, найперш, вальдэнсы і бегінкі/бегарды або Браты Вольнага Духу як найбольш распаўсюджаныя ў дадзены перыяд на тэрыторыі Чэхіі, Аўстрыі і Германіі. Другі варыянт малаверагодны, бо якраз яны ў будах звычайна называюцца канкрэтна, таму напрацягу доўгага часу сярод навукоўцаў панавалі падыход да гэтых сектаў выключна як да вальдэнскіх. Хаця ў апошні час польскай даследчыцай Магдаленай Огурэк было выказана меркаванне пра прыналежнасць гэтых спаленых ерэтыкоў з Любяжскіх аналаў, а таксама тых, хто цяпеў пераслед біскупа Генрыка, да катараў. У доказ прыводзіцца цытата нейкага вальдэнса Энгільмара *«есть иная группа (gens), горшая за нас, якая не ест мяса»*. На вялікі жаль, у артыкуле адсутнічае спасылка на крыніцу паходжання цытаты, таму гэта можа застацца толькі гіпотэзай.

Першы раз узгадка менавіта вальдэнсаў на тэрыторыі Польшчы сустракаецца ў гісторыка XVI ст. Флацыўса Ілірыўса (1520–1575) у яго манументальным трактаце «Каталог тэкстаў ісціны» (*Catalogus testium veritatis*) ст. 719–720<sup>1</sup>:

*Тыя ж (вальдэнсы), якія накіраваліся ў Ламбардыю, многія былі даведзены да смерці выказваннямі сваёй ісціннай рэлігіі, і іх дактрына шырока распаўсюдзілася. Бо па ўсёй Італіі, а таксама Сіцыліі іх догма настолькі пашырылася, што імператар Фрыдрых II выдаў супраць іх закон. Таксама ж у Германіі, а асабліва ў Эльзасе і ў наваколлях Рэйна, а таксама ў Багеміі, а адтуль далей ў Саксонію, Сілезію, Маравію і Польшчу дактрына іх перад 300-мі гадамі пашырылася. Бо ў Ламбардыі ў іх была школа або акадэмія ісціннай тэалогіі Хрыста. Усе гэта мы можам даведацца са старых інквізіцыйных кніг.*

Інквізіцыя ў Багеміі і Польшчы супраць вальдэнсаў была ўсталявана каля 1330 года Гасподняга, калі былі сабраныя красамойныя звесткі, што яны маюць звычку зносіцца з братамі з Ламбардыі, а таксама інквізіцыяй было выкрыта, што для навучання тэалогіі з Багеміі накіроўваюцца да сваіх папярэднікаў вальдэнсаў у Ламбардыю, у тую школу ці акадэмію.

---

<sup>1</sup> *Flacius, M. Catalogus testium Veritatis* / M. Flacius. – Режим доступа: [http://www.uni-mannheim.de/mateo/camenahist/autoren/flacius\\_hist.htm](http://www.uni-mannheim.de/mateo/camenahist/autoren/flacius_hist.htm).

У іншым творы ў таго ж аўтара мы сустрэкаем наступную згадку<sup>1</sup>:

*У мяне ёсць інквізітарскія кнігі, напісаныя да 300-ых гг., у якіх наведваюцца, што вучэнне секты вальдэнсаў было распаўсюджана ў Багеміі, Саксоніі, Сілезіі і Польшчы, і гэта вучэнне мела паходжанне з Ламбардыі і цызальнійскай Галіі. Тады ў Багеміі мелі звычку збіраць маемасць і пасылаць братоў вучняў для пераймання ў школу тэалогіі.*

Хутчэй за ўсе звесткі аўтар атрымаў з матэрыялаў допытаў Шчэцынскага інквізіцыйнага трыбуналу (гл. ніжэй), частку з якіх ен першы апублікаваў.

Мы маем звесткі пра дзейнасць у 30-ых гг. у Вроцлаве па загаду біскупа Нанкера інквізітара-дамініканца Яна з Швенкенфельду (ваколіцы Свідніцы), які разгарнуў акцыю як супраць канкрэтных асобаў Пятра Піранэнсіса (таксама вядомы як Пётр, сын Яна з Алівы) і Іанна Лютцэбургена, так і супраць руху бегінак у цэлым<sup>2</sup>.

Вучэнне вышэйадзначанага Пятра канкрэтызуе у сваёй «Царкоўнай гісторыі» 1590 г. Абрахам Броўскі (крыніцай гэтаму мог служыць каментар да Апакаліпсісу аўтарства самога Пятра, выдадзены пазней Ігнацам фон Дзёлігенрам). Ерэсіярх называе Рым Вавілонам, Рымскую Царкву – сінагогай Сатаны, а Папу – Антыхрыстам. Евангеллі, з яго пункту гледжання, трэба было разумець літаральна, і крыж таксама не меў ніякага сімвалічнага напаўнення. Некаторыя аўтары схільны бачыць у гэтым заявах вальдэнскі ўплыў<sup>3</sup>, хоць яны і былі характэрны для многіх ерэтычных цячэнняў таго часу. Антыклерыкальныя выступленні вроцлаўскіх мяшчанаў пад кіраўніцтвам нейкага Марціна, збеглага манаха-цыстэрцыянца з Грэнобля, праходзілі таксама пад лозунгамі, падобнымі да вальдэнскіх: дазвол прымаць споведзь несвятару, запрашэнне вандроўных святароў, ігнараванне царкоўнага адлучэння. Але гэта таксама пазнейшая канкрэтызацыя назвы ерэтычнага руху.

---

<sup>1</sup> Palacký, Fr. O stycích a pomeru sekty waldenske k nekdeisim sektam w cechach / Fr. Palacký. – Casopis Musea král Českého, 1868. – S. 301–302.

<sup>2</sup> Bzowski, A. Tutelarior Silesiae seu de vita rebusque praeclare gestis B. Ceslai Oorovansii, ordinis Praedicatorum commentarius / A. Bzowski. – Cracoviae, 1608. – S. 27.

<sup>3</sup> Dobrowolski, K. Pierwsze sekty religijne w Polsce / K. Chodynck // Reformacja w Polsce. – Warszawa: Polska Składnica Pomocy Szkolnych, 1921. – S. 184.

У 1380 г. была праведзена ў дзяццэзіях Празжскай, Лютамержскай і Аламоўцкай акцыя супраць «тых асуджаных сялян-вальдэнсаў», якая распаўсюдзілася і на Сілезскія землі<sup>1</sup>.

Найважнейшае значэнне для вывучэння гісторыі вальдэнсаў Польшчы мае спіс міністраў секты вальдэнсаў 1391 г., напісаны прыерам камінскіх цэлесцінцаў Пятром Цвікерам у 1393–1394 гг.: «У годзе Божым 1391, 4 верасня, ніжэйзапісаныя былі рэктарамі секты вальдэнсаў: першы Мікалай з Польшчы, таксама Ян з Польшчы, сын нейкага селяніна, ... [далей яшчэ 10 іменаў сялян і рамеснікаў з Германіі і Венгрыі]. Сярод іх былі апосталы, магістры і браты». Палякі ў гэтым спісе запісаны ў міністры (рэктары). Якія былі іх абавязкі – сказаць цяжка. Можна толькі выказаць меркаванне, што гэта былі вандроўныя прапаведнікі, як і ў італьянскіх і французскіх вальдэнсаў. Але сам факт іх існавання сведчыць пра сталую традыцыю вальдызму на польскіх (назва «Сілезія» ў дакуменце не сутракаецца) землях<sup>2</sup>.

Свае дасканалыя веды Петр атрымаў падчас сваёй актыўнай інквізіцыйнай дзейнасці ў Цэнтральнай Еўропе: ад Балтыйскага мора да Аўстрыйскіх Альпаў. За гады вышуку ім было апытана больш за 15 000 нямецкамоўных ерэтыкоў-вальдэнсаў<sup>3</sup>. Паміж 1392 і 1394 гг. ён узначальваў інквізіцыйны трыбунал у польскім горадзе Шчэцыне (Памор'е). Падчас вядзення працэсу было выкрыта і выклікана на допыт 443 вальдэнсы. Адметна, што па выніках быў вынесены толькі адзін смяротны прысуд, астатнія вярнуліся (або зрабілі выгляд) у лона каталіцкай царквы. Цікава, выклікае не толькі колькасць вальдэнсаў у Памераніі напрыканцы XIV ст., але і даўнасць іх поглядаў – адна васьмідзесяцігадовая арыштаваная засведчыла свой удзел у секце з семнаццаці гадоў<sup>4</sup>, а гэта значыць з 20-ых гг. XIV ст., што

---

<sup>1</sup> Döllinger von, I. Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters / I. von Döllinger. – München, 1890. – S. 527–535.

<sup>2</sup> Döllinger von, I. Beiträge zur Sektengeschichte... / I von Döllinger. – S. 367–369.

<sup>3</sup> Petreman, Ch. Peter Zwicker: A Fair but Fervent German Inquisitor Petreman. – Режим доступа: [https://www.academia.edu/7519093/Peter\\_Zwicker\\_A\\_Fair\\_but\\_Fervent\\_German\\_Inquisitor](https://www.academia.edu/7519093/Peter_Zwicker_A_Fair_but_Fervent_German_Inquisitor). – P. 1.

<sup>4</sup> Rymar, E. Waldensiz «kacerskich» okolic Chojnyw XIV-XV wieku / E. Rymar // Rocznik Chojenski: Pismo historyczno-społeczne. – 2009. – V. 1. – S. 11.

ўскосна дае самую раннюю (з вядомых) дату з'яўлення вальдэнсаў у Паўночна-Заходняй Польшчы.

Маштабнасць прысутнасці вальдэнсаў на Польскіх землях, і, у прыватнасці, у Сілезіі напрыканцы XIV – пачатку XV стагоддзяў паказвае аналіз манускрыптаў з архіва Вроцлаўскага ўніверсітэта. Дамініканцы-інквізітары вызначанага перыяду мелі выдатную падборку антыерэтычных, у большасці сваёй антывальдэнскіх, трактатаў<sup>1</sup>. Асаблівай увагі варта нааўнасць «Артыкулаў секты вальдэнсаў», запісаных у 1393 годзе інквізітарамі Марцінам Пражскім і вышэйадзначаным Пятром Цвікерам. Гэты тэкст з невялікімі рэгіянальнымі асаблівасцямі меў хаджэнне ў вялікім рэгіёне Памор'я – Германіі – Аўстрыі – Чэхіі – Сілезіі. Артур Шыманьскі вылучае нават асобны ад нямецка-аўстрыйскага і пражскага сілезска-лужыцкі тып, што толькі падкрэслівае актуальнасць вальдэнскага пытання на тэрыторыі Польшчы ў вызначаны перыяд.

Такім чынам, прамыя звесткі пра існаванне вальдэнсаў на тэрыторыі Польшчы з'яўляюцца толькі ў апошняй трэці XIV стагоддзя. Абапірацца на сведчанні больш позніх аўтараў-вальдэнсаў нерацыянальна з-за іх імкнення зрабіць сваю гісторыю больш старажытнай і ўзвесці яе да часоў Апосталаў. Звесткі інквізітараў, запісаныя больш чым праз два стагоддзі пасля мяркуемых падзеяў, таксама можна прымаць толькі ў якасці ўскосных. Адзіным шляхам (акрамя пошуку новых крыніц) бачыцца аналіз вераванняў гэтых неідэнтыфікаваных ерэтыкоў (як было зроблена ў выпадку з Пятром Піранэнсісам) і супастаўленне іх з ужо вядомымі тагачаснымі вальдэнскімі тэзісамі з сумежных земляў.

## **РАДИКАЛИЗАЦИЯ ИДЕИ САЛАФИЗМА И СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО**

*Е. К. Агеенкова*  
Минск, Беларусь

Наиболее серьезные процессы в настоящее время происходят в исламе – второй по количеству своих последователей среди

---

<sup>1</sup> Падрыбязней гл. *Szymański, J.* «Articuli secte Waldensium» na tle antyheretyckich zbiorów rękopiśmiennych Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego / J. Szymański, – Warszawa: WydawnictwoDiG, 2004. – S. 85–96.



других вероисповеданий. Эти процессы включают не только исторически сложившиеся внутренние разногласия в исламе, но ориентированы также на преобразование остального мира. В связи с этим современные исламоведы отмечают процессы не только политизации ислама, но и его радикализацию, что наиболее отчетливо проявляется в движении салафизма.

Анализ современных исламских источников показывает, что идея салафизма (от арабского ас-салаф ас-салихун – праведные предки) связана с озабоченностью многих мусульманских деятелей разобщенностью ислама, наличием в нем множества течений и правовых школ мазхабов. Снижение уровня противостояния между ними они видят в возвращении к истокам ислама, к образу жизни первых общин, созданных самим Мухаммадом, к прямому пониманию его высказываний в текстах Корана и хадисах. Салафиты считают, что период существования первой мусульманской общины в Медине, во главе которой стоял Мухаммад, обладавший всей полнотой светской, духовной и судебной власти, является временем идеального правления в исламе.

И. Л. Алексеев указывает, что салафиты выступают против позднейших наслоений в исламе и отрицают любые нововведения или новшества (бид'а) в области вероучения и права, не имеющие прямого обоснования в Коране и достоверных хадисах. Их основной идеей является «исправление» (ислах) социальной и религиозной жизни мусульманского общества, которое отказалось от следования традициям (таклид) и основано на «обновлении» (тадждид)<sup>1</sup>.

Однако необходимо отметить, что идея следовать «первоначальному исламу» не является новой. Уже вскоре после смерти Мухаммада выделилась большая группа его последователей, назвавшихся хариджитами и претендующих на самое правильное следование Корану. Выступал за изменение существовавшей формы ислама и категорически противопоставлял Сунну «новшества» богослов Ибн Таймийа, считающийся предтечей салафизма. Последователем Ибн Таймийа является Абд аль Ваххаб (ат-Тамими) основными положениями которого являются борьба

---

<sup>1</sup> Алексеев, И. Л. В поисках «хорошего Ислама»: Ислам и исламоведение между диалогом культур и «столкновением цивилизаций» / И. Л. Алексеев // Ислам в современном мире. – 2006. – № 5–6 [Электронный ресурс]. – 2011. – Режим доступа: <http://www.idmedina.ru/books/islamic/?394>. – Дата доступа: 03.03.2011.

против нововведений и призыв к возврату к первоначальному установлению ислама, к аскетизму племенной жизни. В настоящее время догматико-правовая школа ваххабитов, основывающаяся на учении аль-Ваххаба, принята в Саудовской Аравии в качестве государственной религии.

Идеологи салафизма обосновывают манхадж (вероубеждение и образ жизни мусульманина) салафов ссылками как на высказывания самого Мухаммада, данных в Коране и хадисах, так и на работы ряда богословов, употреблявших данный термин в различные периоды истории ислама. При этом аналогом салафии они считают такие понятия, употреблявшиеся Мухаммадом, как «спасшаяся группа» (аль-фиркъату-ннаджия), «победоносная община» (ат-таифатуль-мансура), «знатоки и приверженцы хадисов» (ахлюль-хадис)<sup>1</sup>.

Идеологом современного движения салафизма считается сирийский богослов Мухаммад Нассирудин аль-Албани. Он писал: «Основа призыва салафии держится на трех опорах: Священный Коран, достоверная Сунна, и понимание этих двух опор в соответствии с пониманием праведных предшественников (ас-саяф ас-салих) из числа сподвижников, их последователей (таб'иун) и следующих за ними»<sup>2</sup>. Его позиция основывается на вычленении из известных преданий о словах и действиях Мухаммада так называемых «достоверных» и «хороших» хадисов<sup>3</sup>, а также на определенных высказываниях и мнениях четырех имамов (Абу Ханифа, ибн Анас, аш-Шафи'и, ибн Ханбал)<sup>4</sup>.

При этом он подвергает критике исторически сложившиеся догматико-правовые школы и направления в исламе (мазхабы),

---

<sup>1</sup> Что такое салафия и является ли этот термин нововведением / Серия «ад-дауату-ссаяфия» // Подготовлено редакцией сайта «К Исламу» [Электронный ресурс]. – 2014. – Ч. 7. – Режим доступа: [http://salafsolih.com/books/dawa\\_salafiya/salafiya.doc](http://salafsolih.com/books/dawa_salafiya/salafiya.doc). – Дата доступа: 11.12.2014.

<sup>2</sup> О необходимости понимания религии так, как понимали ее праведные предшественники (ас-саяф ас-салих). Серия: «ад-дауату-ссаяфия» // К Исламу [Электронный ресурс]. – 2011. – Ч. 15. – Режим доступа: [http://salafsolih.com/dawa\\_salafiya](http://salafsolih.com/dawa_salafiya). – Дата доступа: 05.11.2011.

<sup>3</sup> Аль-Албани, М. Н. Описание молитвы Пророка с самого начала до конца, как если бы вы это видели собственными глазами / М. Н. Аль-Албани. – М.: Изд-во Эжаев, 2008. – С 23.

<sup>4</sup> Там же. – С. 29–43.

и мнения иных имамов, а также достаточно определенно указывает, что тексты, на которые он ссылается и являются непосредственным призывом Аллаха. Он писал: «...тот, кто будет поступать в соответствии с ней (книгой аль-Албани, в которой цитируется аяты Корана и тексты отдельных хадисов – примеч. А. Е. К.), если пожелает Аллах, окажется в числе тех, кого направил Аллах»<sup>1</sup>; а также: «... это и есть тот Прямой Путь, по которому Всевышний велел следовать верующим и который разъяснил наш пророк Мухаммад ... Именно по этому пути следовали благочестивые мусульмане из числа сподвижников»<sup>2</sup>.

Данные воззрения обычно воспринимаются как богословские дискуссии, имевшие место во все периоды исламской цивилизации, с направлениями которых можно познакомиться в исследовании А. Меца<sup>3</sup>. Однако на них базируется современное противостояние в исламском мире.

В настоящее время они стали основанием салафизма, последователи которого разделяются по степени активности от простых верующих, следующих его предписаниям, до муджахидов, исполняющих «джихад меча» во имя достижения его целей.

Мишенью обвинений в «новшествах» или «нововведениях» (бид'а) в салафизме оказались все сложившиеся догматико-правовые направления в исламе (мазхабы), которые многие исламоведы, например А. В. Малащенко<sup>4</sup> и И. П. Добаев<sup>5</sup>, относят к традиционному исламу, формирование которого связано с включением в VII–XI вв. в состав арабского халифата множества народов и с последовавшим затем его распадом на более гомогенные в этнокультурном отношении государства, в каждом из которых ислам приобретал специфический оттенок, характерный образу жизни конкретного мусульманского этноса, принесшего в ислам свои религиозно-этические представления, правовые нормы, обычаи.

---

<sup>1</sup>Аль-Албани, М. Н. Описание молитвы Пророка с самого начала до конца, как если бы вы это видели собственными глазами / М. Н. Аль-Албани. – М.: Изд-во Эжаев, 2008. – С. 28.

<sup>2</sup>Там же. – С. 29.

<sup>3</sup>Мец, А. Мусульманский ренессанс / А. Мец. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1973. – 473 с.

<sup>4</sup>Малащенко, А. В. Исламские ориентиры Северного Кавказа / А. В. Малащенко. – М.: Моск. Центр Карнеги; Гендальф, 2001. – 180 с.

<sup>5</sup>Добаев, И. П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика / И. П. Добаев. – Ростов на/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. – 416 с.

Таким образом сформировался и суннитско-ханафитский мазхаб, которого придерживаются белорусские татары, вера которых подвергается сомнению салафитским движением.

Причем И. П. Добаев указывает, что еще в 1017 г. при халифе аль-Кадире синклит суннитских богословов в знаменитом «Кадирийском трактате веры» («ар-Рисала аль-кадирийя») сформулировал кредо суннитского традиционализма и утвердил наличие четырех мусульманских правовых школ (мазхабов) – ханафитской, маликитской, шафиитской и ханбалитской<sup>1</sup>.

Более радикальные взгляды салафитов связаны с отрицанием светских законов («адат» – обычное право) и осуждением не только исламских стран, имеющих таковые, но и всех западных государств, основанием которых оно является. Например, И. И. Хохлов к признакам салафизма относит опору только на законы шариата и отказ от светского правления, в связи с чем в салафизме осуждаются правители исламских стран, имеющих государственное право<sup>2</sup>.

Так, саудовский богослов М. Зину предлагает считать «недействительной» веру тех людей, которые используют законы, «противоречащие законам Аллаха»; кто «установил ... противоправные человеческие законы, считают их приемлемыми и годными». При этом он называет этих людей и «вероотступниками и отщепенцами»<sup>3</sup>.

Саудовский шейх А.-А.А. ибн Баз также к греховным людям относит тех, кто считает, «что есть более совершенные законы, чем те, что передал Посланник Аллаха» (с. 16). К грехам он относит также «ошибочные суждения мусульман» о том, что «законодательства, выдуманные людьми, лучше, чем законы Аллаха» (с. 17)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Добаев, И. П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика / И. П. Добаев. – Ростов на/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. – С. 22.

<sup>2</sup> Хохлов, И. И. Исламский терроризм – Глобальный джихад Салафи: международная террористическая сеть Аль-Каида / И. И. Хохлов // Национальная безопасность [Электронный ресурс]. – 2011. – Режим доступа: <http://www.nationalsecurity.ru/library/00016/index.htm>. – Дата доступа: 03.03.2011.

<sup>3</sup> Зину, М. Д. Столпы ислама и веры / М. Д. Зину. – М.: Сантлада, 1992. – С. 24.

<sup>4</sup> Ибн Баз, А.-А. А. Правильные вероубеждения и то, что им противоречит / Абдуль-Азиз ибн Абдулла ибн Баз // ISLAMHOUS.com. [Электронный ресурс]. – 2013. – Режим доступа: <http://www.sunnahouse.com>.

Современный салафизм в настоящее время активно использует понятие «неверные», или люди, не исповедующие ислам. Саудовский шейх С. Ф. аль-Фаузан к внешним проявлениям почитания и любви к неверным, что является грехом, относит «путешествие в страны неверных с целью развлечения (с. 12); «восхваление и защита» неверных (с. 12); «использование их летоисчисления» (с. 16); «принятие участия в праздниках неверных или оказание им помощи в их организации» (с. 16)<sup>1</sup>.

Цитированные источники позволяют предположить, что возрождение идеи салафии в настоящее время связано с пропагандой идей ваххабизма – государственной идеологии Саудовской Аравии и повышенной активностью радикального его крыла в конце XX и начале XXI вв. Во всяком случае, богословская литература именно ваххабитского направления широко распространялась на русском языке в странах бывшего Советского Союза, в том числе и в Беларуси, территория которых была зоной традиционного распространения ислама иных мазхабов.

Если на первом этапе, как пишет К. Ханбабаев, наблюдалось только латентное противостояние между сторонниками ваххабизма и традиционного ислама, то в последующем деятельность северокавказских ваххабитов сводилась к силовому захвату власти в Дагестане и Чечне<sup>2</sup>. Как указал И. П. Добаев «неоваххабитская» доктрина, базируясь на положениях раннего ваххабизма, выдвинутых аль-Ваххабом, за два с лишним века своего существования существенно эволюционировала в сторону усиления радикализма<sup>3</sup>.

Многие аналитики, например, А. Игнатенко, отмечают, что начиная со второй половины 90-х гг. Саудовская Аравия стала

---

com/wp-content/uploads/2013/07/ru\_vernie\_veroubejdeniya.doc. – Дата доступа: 11.12.2014.

<sup>1</sup> аль-Фаузан, С. Ф. Дружба и непричастность в Исламе / Салих бин Фаузан аль-Фаузан // Серия «ад-да уауту-ссаляфия» / Подготовлено редакцией сайта «К Исламу» [Электронный ресурс]. – 2014. – Ч. 6. – Режим доступа: [http://toislam.ws/files/biblioteka/biblioteka\\_pdf/01\\_aqida/16\\_al\\_uayla\\_ual\\_bar.pdf](http://toislam.ws/files/biblioteka/biblioteka_pdf/01_aqida/16_al_uayla_ual_bar.pdf). – Дата доступа: 11.12.2014.

<sup>2</sup> Ханбабаев, К. Исламский радикализм на Северном Кавказе. Идеология, цели, пути финансирования. Свободная мысль / К. Ханбабаев. – 2007. – № 3. – С. 105–116.

<sup>3</sup> Добаев, И. П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика / И. П. Добаев. – Ростов на/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. – С. 138.

пересматривать отношение к деятельности своих зарубежных отделений ряда международных исламских организаций. Это произошло во многом под давлением Египта, Алжира, Туниса и Индии, потребовавших от нее прекратить поддерживать контакты с радикальными исламскими группировками вне ее территории и оказывать им финансовую помощь. В России в 1995 г. были вскрыты многочисленные нарушения действующего законодательства об общественных объединениях, базирующихся в Саудовской Аравии. Определенные усилия по нейтрализации усилий Саудовской Аравии по распространению ваххабизма, как отметил А. Игнатенко, предприняли Соединенные Штаты. Протесты возымели действие: объемы финансирования Саудовской Аравии своих международных организаций с конца 1998 г. были существенно сокращены<sup>1</sup>.

В последнее десятилетие все чаще появляются работы саудовских богословов, например Абдуль-Мухсина Али 'Убайкана<sup>2</sup>, Муххамада ибн Умара Базмуля<sup>3</sup>, Салиха аль-Фаузана<sup>4</sup>, в которых они выступают против экстремизма, ислама и терроризма. Ими он объясняется молодостью радикалов и их неопытностью в понимании Корана и Сунны.

В связи с изменениями позиций Саудовской Аравии с середины первого десятилетия XXI в. в исламоведческих публикациях

<sup>1</sup> *Игнатенко, А.* Вашингтон и Эр-рияд: союз против ваххабизма. Исламистская идеология нетерпимости в конце концов обернулась против Саудовской Аравии, распространявшей ее по всему миру / А. Игнатенко // Институт религии и политики [Электронный ресурс]. – 2004. – Режим доступа: <http://i-r-p.ru/page/stream-library/index-2236.html>. – Дата доступа: 14.03.2006.

<sup>2</sup> *Убайкан, А.-М. А.* Хариджиты и их современные идеологии / Абдуль-Мухсин Али 'Убайкан. – Баку, 2007. – 52 с.

<sup>3</sup> *Ибн Салим Базмуль, М. У.* Ответ на книгу аль-Макдиси «Религия Ибрахима» / Мухаммад Ибн Умар ибн Салим Базмуль // Свет ислама [Электронный ресурс]. – 2010. – Режим доступа: <http://www.svet-islama.com/articles/aqida/otvet-na-knigu-almakdisi-religiya-ibrahima/>. – Дата доступа: 03.12.2013.

<sup>4</sup> *Аль-Фаузан, С.* Фатауа шейха Салиха аль-Фаузана относительно Усамы бин Ладена, аль-Факихи, аль-Мас'ари и их единомышленников, которые побуждают молодежь к мятежу и призывают их к сомнительному джихаду / Салих аль-Фаузан // Livejournal [Электронный ресурс]. – 2009. – Режим доступа: <http://ibn-ibrahim.livejournal.com/78755.html>. – Дата доступа: 05.01.2014.

обнаруживается исчезновение термина «ваххабизм» в качестве определения радикальных форм ислама и активное использование понятия «салафизм». С другой стороны, в настоящее время исследователи различают менее радикальные формы салафии, представители которой ведут наступление не против всех видов «вероотступничества», и более радикальные, объявляющие глобальный джихад до полной победы первоначального ислама. Например, А. Ярлыкапов<sup>1</sup> отмечает, что не все из тех, кого называют салафитами, участвуют в террористической деятельности, однако большинство из тех, кто участвует в террористической деятельности, являются салафитами.

Анализ материалов экстремистских исламских сайтов показывает, что радикализация салафизма связана с идеей джихада.

В настоящее время в радикальных направлениях салафизма пересматривается традиционное рассмотрение джихада как «джихада сердца», «джихада языка», «джихада руки» и «джихада меча»<sup>2</sup>. Ему придается им более конкретный смысл: «джихад меча» – вооруженная борьба с неверными, падшему в которой уготовано вечное блаженство в раю.

Причем, самый обыденный смысл «джихада меча» связывается с защитой интересов мусульман в любой части мира. Весьма характерны в этом отношении заявления сподвижника Усамы Бен Ладена шейха из Саудовской Аравии Мусы аль-Къарни, высказанные им в интервью телеканалу MemriTV<sup>3</sup>. Он указал, что ранее, когда в умме (мусульманском сообществе) шла речь о джихаде, «она не жила в состоянии джихада, а жила в слабости, вялости и зависимости, мы думали, ... что джихад был в прошлом и прошел». И далее он делает заключение, что возрождение идеи джихада в исламском мире началось «с нападения русских на Афга-

---

<sup>1</sup> Кто такие салафиты? Рассказывает российский эксперт Ахмет Ярлыкапов // Радио Азаттык [Электронный ресурс]. – 2009. – Режим доступа: [http://rus.azattyq.org/content/salafity\\_salafis\\_salafit\\_kazakh\\_refugees/1493501.html](http://rus.azattyq.org/content/salafity_salafis_salafit_kazakh_refugees/1493501.html). – Дата доступа: 20.11.2011.

<sup>2</sup> Джихад // Ислам: энциклопедический словарь. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – С. 66–67.

<sup>3</sup> Аль-Къарни, М. Об Усаме бен Ладене / Мусса Аль-Къарни // YouTube [Электронный ресурс]. – 2011. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=G4mFNH1jJHl>. – Дата доступа: 03.03.2011.

нистан» и с распространения коммунистического движения, «поддерживаемого русскими», в ряде исламских стран. Когда началась война в Афганистане, «общественные и идеологические условия были подготовлены для отправки парней из Саудии в Афганистан». Кроме того, как сказал аль-Къарни, они участвовали в джихаде не только в Афганистане, но и в Ираке, Боснии и Герцеговине.

В современных крайне радикальных направлениях салафизма «джихад меча» связан также с борьбой против инаковерия, современной организации общества, в том числе демократии<sup>1</sup>, неисламской культуры и цивилизации. И. И. Хохлов выделил в салафизме понятие «глобального исламского джихада», который он определил словами Аймана аль-Завахири: «Конечная цель состоит в установлении шариата на всех землях ислама, создании всемирного исламского халифата и возвращении исламу его былого величия»<sup>2</sup>.

Еще более радикально высказывается палестинский богослов шейх А. Аззам в своей работе «Наша потребность в джихаде»: «... без джихада и без меча не возможно найти место на этой земле для этой религии. И поэтому, зло неверных невозможно остановить, кроме как сражением»; «Это религия (ислам. – *комментарий* А. Е. К.) устрашения?! – Да, устрашения!!! Мусульмане террористы?! – Да, террористы (устрашители)!!! Мы террористы (устрашающие), устрашение (террор) – обязанность от Всевышнего и Всемогущего Аллаха». А. Аззам определяет также территории, на которых должен распространиться ислам: «Обязанность вести сражение продолжается до смерти, и остается обязанностью каждого до тех пор, пока не освободим Андулус (Испанию) от христиан и пока не дойдем еще раз до Ленинграда (Петербурга), до финнов, до реки Рул во Франции. Земли, на которые распространялись законы ислама (шариат) надо освободи-

---

<sup>1</sup> *Аль-Макдиси, А. М.* Демократия – это религия / Абу Мухаммад аль Макдиси // *Азбука имама* [Электронный ресурс]. – 2009. – Режим доступа: <http://www.religia.kz/2008-12-28-03-17-06/53-2009-01-01-14-26-59/3198-2009-12-20-08-59-47.html>. – Дата доступа: 13.13.2011.

<sup>2</sup> *Хохлов, И. И.* Исламский терроризм – Глобальный джихад Салафи: международная террористическая сеть Аль-Каида / И. И. Хохлов // *Национальная безопасность* [Электронный ресурс]. – 2011. – Режим доступа: <http://www.nationalsecurity.ru/library/00016/index.htm>. – Дата доступа: 03.03.2011.



дять. До этого времени не спадет фарзуль-айн джихада на земле и вся мусульманская умма грешна, пока одна пядь исламской земли или когда-то была исламской в руках кафи́ров»<sup>1</sup>.

Необходимо отметить еще один немаловажный аспект радикализации ислама, который связан с колонизацией исламских территорий европейскими странами в предшествующие исторические периоды и с военным вмешательством США и Европы в настоящее время. Многие мусульманские сайты открыто представляют материалы не только неподобающего поведения по отношению к исламским святыням, но и проявлений жестокости на завоеванных территориях. В связи с этим многие идеологи терроризма рассматривают его как вполне закономерное и протестное явление<sup>2</sup>.

Анализ как аутентичных источников, так и работ, имеющих исследовательскую направленность, показывает, что в настоящее время наблюдаются процессы как радикализации ислама, так и противостояния экстремистским и террористическим его проявлениям. Причем это противодействие наблюдается не только со стороны тех, на кого они направлены, но и со стороны авторитетных идеологов салафитского движения. Можно предположить, что напряженное противостояние в современном мире, обусловленное радикализацией ислама, является особенностью нашего времени. И. П. Добаев по этому поводу сделал заключение, что при нарастании социально-политических и экономических кризисов, неизбежных в условиях трансформации и модернизации общества, обращение к радикальной идеологии, ее развитие, представляются вполне закономерной реакцией людей<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Азам, А. Наша потребность в джихаде / А. Азам // Kavkazcenter.com [Электронный ресурс]. – 2012. – Режим доступа: <http://www.kavkazcenter.com/russ/content/2012/05/28/90906.shtml>. – Дата доступа: 19.12.2013.

<sup>2</sup> Халифат. Необходимость политического единения // Hizb ut-Tahrir. The Liberation Party. Britan // Vidoz [Электронный ресурс]. – 2012. – Режим доступа: <http://vidoz.pp.ua/video/4D4Qefoh5cj.html>. – Дата доступа: 19.12.2013.

<sup>3</sup> Добаев, И. П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика / И. П. Добаев. – Ростов на/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. – С. 38.

## **ИСЛАМСКОЕ И ХРИСТИАНСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ В ЕГИПТЕ В XIX – 1-Й ПОЛОВИНЕ XX В. КАК СПОСОБ СОХРАНЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ**

*Г. Л. Крылов*

Москва, Россия

Активизация социально-политической жизни Египта в XIX в. и вызванный ею теоретический и практический интерес к прошлому и будущему вызвал бурное развитие исторической теоретической мысли, что создало необходимые предпосылки для роста национального и культурного самосознания. Идущая еще от создателя ваххабитской идеологии Мухаммеда ибн Абд аль-Ваххаба (1703–1791) динамизация мусульманской религиозной мысли отозвалась диалектическим конфликтом между ваххабизмом и «модернизмом», что придало сильный импульс процессу Арабского Возрождения в его теснейшем образом переплетенных национальной и религиозной формах<sup>1</sup>.

Характерной чертой этого реформационного процесса является сочетание обращения к светским ценностям Европы со стремлением возродить древнее религиозно-культурное наследие; между идеологией светского национализма и религиозного фундаментализма. Среди основоположников мусульманского реформаторства в Египте прежде всего называют Гамаль ад-Дина аль-Афгани (1839–1897) и Мухаммеда Абдо (1849–1905), обративших взоры к истории исламской цивилизации в поисках способов преодоления того застоя, в котором оказалось окружающее их общество. Стремясь обосновать состоятельность этой цивилизации, они апеллируют к первым векам ислама, объясняя общую отсталость мусульманского мира искажением истинной религии.

Идейное «брожение», вызванное тесным контактом с европейской цивилизацией в XIX веке, коснулось не только мусульман, но и прямых наследников доисламского Египта – коптов. Как органичная часть «Востока», копты не могли не замечать той пропасти, которая отделяла их от «Запада», не могли не подвергать состояние собственной церкви критическому сравнению с динамичными католиками и протестантами Европы, не могли не задумываться о будущем своей общей с мусульманами родины.

---

<sup>1</sup> Философия истории в современной арабской общественно-политической мысли. Сагадеевские чтения 2008: сб. ст. науч. семинара М. М. Аль-Джанаби. – М.: РУДН, 2009. – С. 96–110.

В поисках решения этого кризиса копты, как и мусульмане, балансируют между двумя началами: европейским секуляризмом, восходящим к эпохе Просвещения, и религиозным реформаторством, ориентирующимся на собственные традиции. И если мусульмане, пытаясь вернуться к корням, вновь перечитывают Коран и Сунну, то копты углубленно изучают христианское Священное Писание и Предание в том варианте, в каком его хранила их церковь.

С одной стороны, в мусульманских и коптских кругах выкристаллизовывается светская националистическая тенденция, ставящая религиозную принадлежность на второй план, с другой – происходит углубление в собственные религиозные традиции. У мусульман Гамаль ад-Дин аль-Афгани, Мухаммед Абдо и др. в силу специфики исламской религии, с первых лет своего существования тесно связанной с политикой, через обращение к традиции закладывают основы современного политического ислама. Копты, прижившиеся к мусульманам и уже давно не пытающиеся с ними полемизировать, чувствуют необходимость противостояния влиянию католических и протестантских миссионеров. Они активно осваивают их методы работы, изучают творения египетских Отцов Церкви. В первой половине XX в. формируется движение «Воскресные школы», отразившее рост национально-религиозного самосознания египетских христиан. Национальная компонента этой тенденции сближает египетских христиан с мусульманами, начавшими осмысливать самих себя именно как египтян.

В движении «Воскресные школы» воплотилось осознание коптами самих себя как общественной силы. Именно в нем выразились их чаяния, связанные с религиозным возрождением, в то время как аналогичные ожидания мусульман создали в свое время предпосылки для формирования ассоциации «Братья-мусульмане».

Коптская среда порождала и чисто светских идеологов, ярчайшим представителем которых является Макрам Убейд (1889–1961). Ему принадлежит высказывание, которое до сих пор охотно цитируют публицисты, симпатизирующие идеологии «Братьев-мусульман»: «Мы – мусульмане родиной и христиане религией» («Нахну муслимуна ватанан ва масихийуна динан»). Единомышленник Убейда – Ибрагим Фараг, также копт, видит

здесь не просто красивые слова или риторическую фигуру, но «...отражение глубокого понимания взаимодействия между исламом и христианством в свете единства языка в данной части мира»<sup>1</sup>.

Примечательно, что христианин Макрам Убейд впоследствии стал одним из немногих, кому удалось преодолеть полицейский кордон вокруг дома убитого в результате покушения 12 февраля 1949 г. основателя организации «Братья-мусульмане» Хасана аль-Банни, чтобы выразить соболезнования его отцу. Вспоминая тот день в статье, опубликованной по случаю трехлетия со дня смерти аль-Банни в издаваемой «Братьями-мусульманами» одноименной газете, Убейд высоко отзывается о нем как о патриоте, называя «Братьев-мусульман» своими братьями по вере, так как «национализм является частью веры»<sup>2</sup>.

Однако секулярно-националистический энтузиазм начала XX в., рупором которого стал М.Убейд, в дальнейшем неуклонно ослабевал, испытав бурный всплеск лишь во времена правления президента-националиста Гамалы Абдель Насера. Потрясения, будоражившие Египет на протяжении XX в. и не прекратившиеся в XXI, неоднократно заставляли египтян вновь обращаться к «исламской модели». Уже первое разочарование в буржуазно-националистической идеологии и стремление преодолеть некий паралич, ставший особенно очевидным в исламском мире после упразднения в 1924 г. Атакюрком стамбульского османского халифата, привели в конце 20-х гг. прошлого века к возникновению группировки «Братья-мусульмане», влияние которой усиливалось всякий раз, когда египетское государство переживало моменты нестабильности.

Представлявшие меньшинство христиане не могли породить столь мощного общественно-политического резонанса, хотя их попытки активизировать роль своего сообщества в жизни страны были весьма энергичными. Так, одним из младших единомышленников М. Убейда был выпускник Каирского университета Назыр Гейид – будущий патриарх Шенуда III, а тогда – один из активистов движения «Воскресные школы». Н. Гейид примкнул

<sup>1</sup> *Фараг, И.* Сайабка Макрам хайан фи дамир ал-умма (Макрам будет жить в совести нации) / И. Фараг // Убейд Мона Макрам. Макрам Убейд: калимат ва мавакиф (Макрам Убейд: речи и взгляды). – Каир: Ал-Хайа ал-мисрийа ал-амма ли-л-китаб, 1990. – С. 13–14. (араб.).

<sup>2</sup> *Abdullah Al-Tahawi.* The Muslim Brotherhood And Copts, Historical Perspective / Abdullah Al-Tahawi. – Ikhwanweb, 8 июля 2007 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=967&ref=search.php>, свободный.

к созданной Убейдом партии «Аль-Кутля аль-Вафдийя», регулярно выступал на политических собраниях, где произносил сатирические стихи против вафдистского лидера Мустафы ан-Наххаса<sup>1</sup>, с которым Убейд уже в начале 1940-х гг. вошел в острый конфликт. Критический взор обращал Н. Гейид и на состояние Коптской церкви. Этот настрой отражает обложка вышедшего в апреле 1947 г. при его активном участии первого номера журнала «Мадарис аль-Ахад» («Воскресные школы»), на которой изображен Иисус Христос с хлыстом, сплетенным из веревок, в момент изгнания торгующих из Храма. Характерно и помещенное там же определение роли самого журнала: «путеводитель к исправлению индивида, семьи и общества, внимающий устрашающему гласу Божию». Движение «Воскресные школы» видело в христианстве всеохватывающую систему, охватывающую не только духовную, но и общественную жизнь в конкретных ее проявлениях<sup>2</sup>. Такое понимание роли религии свойственно и плоду аналогичной тенденции в исламе – ассоциации «Братья-мусульмане», взявшей на вооружение лозунг «Аль-ислам хува-ль халль» – «Ислам – это решение».

Раздавались в коптской среде и другие голоса, самый сильный из которых принадлежал монаху и священнику отцу Матте аль-Мискину. Он неоднократно подчеркивал, что религия – это личное отношение между Богом и человеком, и неодобрительно относился к бурному организационно-материальному развитию Коптской церкви, ставшему особенно заметным в период патриаршества Шенуды III (1971–2012). О. Матта подчеркивает, что смысл христианства – не в общественном служении: «Смысл призыва Господа к служению бедным, отчаявшимся и нагим в том, чтобы через это на практическом уровне возвещать им о Личности Христа, так как Христос должен быть в центре любого делаения в христианстве»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>абд ал-'азим 'абд ад-Мун'им. Ал-Баба Шинуда заджжалан ва ша'иран ша'абийан (Папа Шенуда как народный певец и поэт). Джаридат ал-Акбат ал-Муттахидун, 30 июля 2012 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.copts-united.com/Arabic2011/Article.php?I=1126&A=55699/>. – Дата доступа: 30.09.2015 (араб.).

<sup>2</sup>Кадасат ал-баба Шинуда ва мадарис ал-ахад (Его Святейшество Папа Шенуда и «Воскресные школы»). Мавсу'ат тарих акбат миср – Coptic History [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.coptichistory.org/untitled\\_1718.htm](http://www.coptichistory.org/untitled_1718.htm). – Дата доступа: 30.09.2015 (араб.).

<sup>3</sup>Аль-аб Матта аль-Мискин. Аль-Каниса вад-дауля (Церковь и государство). – Дейр аль-Каддис Анба Макариос, 2009. – С. 19 (араб.).

Другой крайностью в коптской среде стал радикализм, не сумевший, впрочем, развиться до степени реальной угрозы обществу, в отличие от радикализма исламского. В 1940-х гг. в коптской среде формируется небольшая радикальная группа, назвавшая себя «Аль-Умма аль-кибтийя» («Коптская нация») во главе с Ибрагимом Хиялем. Среди провозглашенных ею целей было предоставление автономии районам страны с преобладанием христианского населения. Если сторонники «Воскресных школ» считали основным средством достижения желаемых перемен в церкви и христианской общине интеллектуальную деятельность, то «Коптская нация» не исключала для себя и революционных методов. Так, 25 июля 1954 г. 34-летний Хияль вместе с четырьмя вооруженными единомышленниками из «Коптской нации» врывается в резиденцию патриарха Иосаба II<sup>1</sup>. Спящего предстоятеля будят, заставляют одеться и тут же подписать отречение от папского престола, заявление о проведении выборов нового главы церкви и распоряжение об изменении правил выборов коптского патриарха, суть которого сводилась к превращению их во всеобщие. Изолировав патриарха, молодые люди обнародовали заявление, в котором сообщили, что предстоятель признал факты коррупции в церкви и отрекся от престола. В документе, разосланном по церквям, СМИ и некоторым государственным учреждениям, содержался также призыв провести выборы нового патриарха. В считанные часы египетские власти арестовали заговорщиков и вернули предстоятеля в его резиденцию.

Однако в силу малочисленности коптской общины у коптского радикализма не было будущего, в то время как мусульманские радикалы, выросшие на идеологии Хасана аль-Банна и Сейида Кутба, еще заставят страну пережить немало потрясений. За время существования этой группировки, возникшей в 1928 г., египетское государство неоднократно меняло свою тактику по отношению к ней с кнута на пряник и наоборот. Однако вопрос о том, чтобы обосновать право ислама на существования в современном мире больше не вставал. Напротив, в лице группировки «Братья-мусульмане» и родственных с нею организаций в других странах ислам суннитского толка обрел мощную политическую поддержку (турецкая партия «Рефах» и ее нынешняя наследни-

<sup>1</sup> Хайкал Мухаммад Хасанайн. Хариф ал-Гадаб (Осень гнева) / Хайкал Мухаммад Хасанайн. – Каир: Марказ ал-Ахрам лит-тарджама ванн-нашр, 1988. – С. 282–283 (араб.).

ца – партия «Справедливость и развитие», палестинское Движение исламского сопротивления (ХАМАС), алжирское Движение «Общество за мир», Исламская партия Ирака, тунисское Движение возрождения («Нахда»), филиалы «Братьев-мусульман» в Иордании и Сирии и др.). Более того, идеология политического ислама, появившаяся в XIX в. как защитная реакция ислама на экспансию западной цивилизации, в настоящее время бросает серьезный вызов Западу и его ценностям.

Между тем, пассионарная энергия коптского возрождения не нашла устойчивого воплощения в политическом измерении (и в силу относительной малочисленности христиан в Египте, но прежде всего – из-за принципиальной евангельской неотмирности). В дальнейшем она выразила себя в бурной и плодотворной миссионерской деятельности, и социальной работе, хотя политические вызовы впоследствии не раз вставали перед Коптской церковью с особой остротой в условиях всплеска исламизма в 1970-80-х гг., и опасного застоя египетского государства в 1990-х гг. и первом десятилетии XXI в., результатом которого стало падение режима Х.Мубарака в 2011 г. и последовавшие за этим события.

## **СОВРЕМЕННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРОЦЕССЫ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ФАКТОВ ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ**

*Б. А. Синанов*

Владикавказ, Россия

Религия, являясь важной составляющей культуры, быта, духовной жизни, оказывает мощное влияние на формирование моральных критериев, мотивации, форм поведения больших социальных и этнических групп населения. Общероссийские процессы возрождения духовной жизни особенно ярко проявились в повседневной жизни полиэтничных и поликонфессиональных регионов, одним из которых на территории Российской Федерации (РФ) исторически является Северный Кавказ (СК).

СК – уникальная историко-культурная и географическая область на юге России, в этническом и религиозном плане представляющая собой пеструю палитру народов и верований, не просто сконцентрированных на ограниченной территории, но и перемешанных в результате многовекового исторического развития. В регионе широко представлены наиболее крупные ми-

ровые религии – христианство и ислам, которые проникают на СК практически сразу после своего зарождения. Глубокие корни имеет также иудаизм, доставшийся некоторым народам северо-восточного Кавказа в наследство от Хазарского каганата. Особенностью современной религиозной ситуации на СК является тот факт, что мировые религии представлены здесь не только в своих традиционных формах, таких как православное христианство (в меньшей степени католицизм и монофизитство) и ислам суннитского толка (в меньшей степени шиитского толка), но и различными неопротестантскими деноминациями (свидетели Иеговы, Пятидесятники и т. д.) и радикальными религиозными течениями (ваххабизм, неоязычество).

Важно отметить, что всплеск религиозного ренессанса охватил практически все религии и их конфессии, представленные на юге России. В 1990-е гг. в некоторых регионах СК, в частности в Дагестане, были созданы и действовали **мусульманские** благотворительные, просветительские, общественно-политические организации, часть которых активно ставила вопрос о замене светского законодательства шариатским. В этом их активно поддерживали, действовавшие до конца 1999 г., и финансируемые из-за рубежа, филиалы международных исламских организаций. Причем, острую нехватку профессионально подготовленных мусульманских преподавателей решали в странах Арабского Востока, откуда «ученики» возвращались адептами радикальных течений ислама<sup>1</sup>.

Уже к началу 1997 г. в Дагестане действовало более полутора тысяч мечетей, три исламских университета и 6 институтов, 80 средних медресе и сотни мектебов – начальных медресе. Духовное управление мусульман (ДУМ) Дагестана и его подразделения, ведущие исламские партии, разного рода благотворительные фонды и ваххабитские структуры суммарно издавали более десяти газет на мусульманскую тематику<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Дзайнукова, М. И. К вопросу о конфессиональной ситуации на Северном Кавказе в конце XX – начале XXI вв. / М. И. Дзайнукова // Кавказ спустя 20 лет: геополитика и проблемы безопасности: труды междунар. науч. конф. (Владикавказ – Цхинвал, 20–30 июня 2011 г.) / отв. ред. З. В. Канукова, А. Б. Крылов, А. Г. Кусраев. – Владикавказ: ЮМИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2011. – С. 107.

<sup>2</sup> Силантьев, Р. А. Новейшая история исламского сообщества России (1989–2004) / Р. А. Силантьев. – 2-е изд., исправл. и доп. – М.: «ИХТИОС», 2006. – С. 236.



Возрождение ислама в Чеченской Республике по своей интенсивности мало чем уступало дагестанскому. За короткий период времени были открыты десятки новых общин и возведены первые капитальные мечети, в крупнейших населенных пунктах, начали работу средние и начальные медресе. Значительная часть средств на это изыскивалась самими чеченцами, однако важную роль сыграла и помощь их зарубежных единоверцев, а также Русской Православной Церкви (РПЦ), выделявшей молодым чеченским общинам гуманитарную помощь и автотранспорт<sup>1</sup>.

С 1991 г. мусульмане Чечни получили возможность выезжать на хадж и обучаться в арабских и турецких вузах. В это же время в республику приехали первые арабские миссионеры, стремившиеся приобщить чеченцев к «истинному» исламу. Приход к власти в том же году националистического криминального режима Д. Дудаева и первая чеченская военная кампания 1994–1996 гг. дали новый характер развитию ислама в его самых радикальных формах. После подписания Хасавюртовских соглашений о прекращении боевых действий в августе 1996 г., в республике начался бурный процесс формирования исламского государства. Уже через два месяца местный парламент объявляет ислам государственной религией Чечни. В 1997 г. были расформированы светские суды, их заменили шариатские. В Грозном открылся Исламский молодежный центр, который стал организационным оплотом и резервом экстремистов. Ключевые позиции в Чечне заняли полевые командиры, называвшие себя сторонниками «истинного ислама», часть из них вошла в правительство.

Вторая чеченская военная кампания 1999–2000 гг. (официально режим КТО на территории Чечни был отменен в 2009 г.), именуемая также контртеррористической операцией, прошла под девизом борьбы с ваххабизмом, который и был запрещен одним из первых указов нового лидера Чечни бывшего муфтия А. Кадырова. Однако объявленные вне закона приверженцы «чистого ислама» не торопились признавать свое поражение и покидать республику. Создав организованное подполье, они до последнего времени продолжают террористические атаки на представителей силовых структур, чиновников чеченского правительства и традиционных имамов. Их жертвами становятся сотни мирных жителей по всей России.

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 246.

На сегодняшний день Дагестан и Чечня являются самыми исламизированными регионами на СК (известный религиовед, Р. А. Силантьев к самым мусульманским регионам, не только на СК, но и вообще в России, относит Республику Ингушетию, «население которой действительно в массовом порядке соблюдает нормы шариата и пользуется при этом полной поддержкой власти»<sup>1</sup>). По состоянию на 2004 г. в Дагестане зарегистрировано 612 мусульманских организаций (96,5 % от числа всех зарегистрированных, 2 место по стране), однако реальное число мусульманских общин здесь как минимум в три раза больше. Ислам прочно вошел в жизнь дагестанского общества. Особенно заметным процесс исламизации стал в горных селах, где нередко самым уважаемым и влиятельным человеком считался не глава местного самоуправления, а имам или духовный авторитет<sup>2</sup>.

Что касается Чеченской Республики, то, по мнению экспертов, несмотря на то, что здесь зарегистрировано только 38 мусульманских организаций (98 % от числа всех зарегистрированных), реальное число мусульманских общин, по меньшей мере, в 10 раз больше. Мусульманское общество Чечни отличается высокой религиозностью. Практически в каждом населенном пункте открыта мечеть, которая часто является центром не только религиозной, но и общественной жизни. Имамы, как правило, пользуются высоким авторитетом и открыто участвуют в политической жизни, призывая своих прихожан принимать активное участие в выборах и поддерживать законные власти республики<sup>3</sup>.

Из остальных регионов СК наибольшее количество зарегистрированных мусульманских общин в Республике Кабардино-Балкария – 105, Карачаево-Черкесской Республике – 103, далее следуют Республика Адыгея – 17, Республика Ингушетия – 15, Республика Северная Осетия – Алания – 14, Краснодарский край – 10, Ставропольский край – 7<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Силантьев, Р. А. Новейшая история исламского сообщества... / Р. А. Силантьев. – С. 262.

<sup>2</sup> Там же. – С. 242; 236.

<sup>3</sup> Там же. – С. 256.

<sup>4</sup> Силантьев, Р. А. Новейшая история исламского сообщества... / Р. А. Силантьев. – С. 290; 277; 305; 262; 270; 295; 282.

Представление о развитии исламского сообщества в исследуемый период невозможно получить, лишь констатируя количественный рост числа мечетей и общин. Чтобы понять меру и степень влияния религии на умы и сердца людей следует обратиться к религиозно-просветительской сфере деятельности мусульманских религиозных объединений. О высоком значении религиозного фактора в повседневной жизни народов СК красноречиво свидетельствует многоуровневая система исламского образования. Религиозные объединения и их лидеры ведут интенсивную просветительскую и образовательную деятельность. По состоянию на 2013 год в Дагестане действует 298 исламских образовательных учреждения из них: 15 вузов (в том числе 2 – не действующих), 82 медресе (в том числе 2 – не действующих), 201 примечетная школа, в Чечне действуют 2 вуза и 19 медресе<sup>1</sup>. В Кабардино-Балкарии создан Северо-Кавказский Исламский университет, а в Ингушетии с 1994 г. ведет активную образовательную деятельность Исламский институт, который только за десять лет (с 2000 по 2009 гг.) подготовил 308 человек служителей и религиозного персонала исламского вероисповедания<sup>2</sup>.

Как уже отмечалось выше, религиозное возрождение в СК охватило не только ислам, но и **православие**. В регионе также отмечается устойчивый рост количества храмов и монастырей. Так, число последних в республиках и краях СК составляет 15, из них 6 мужских обителей и 9 женских<sup>3</sup>. Возрождаются не только те монастыри, которые существовали до революции 1917 г., но и учреждаются новые, в том числе в субъектах Российской Федерации, с преобладающим мусульманским населением. В этой связи стоит отметить Ново-Синайский мужской монастырь, который

---

<sup>1</sup> Межэтнические и межконфессиональные отношения в Северо-Кавказском федеральном округе. Экспертный доклад / под ред. В. А. Тишкова, В. В. Степанова. – М.: ИЭА РАН; Ставрополь: Изд-во СКФУ, 2013. – С. 91; 82; 55.

<sup>2</sup> Чабиева, Т. С. Религиозная ситуация в современной Ингушетии / Т. С. Чабиева // Этнополитическая ситуация в России и сопредельных государствах в 2010 г. Ежегодный доклад Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов / под ред. В. А. Тишкова, В. В. Степанова. – М.: ИЭА РАН, 2011. – С. 153.

<sup>3</sup> Межэтнические и межконфессиональные отношения... С. 26; РПЦ. Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/31118.html>. – Дата доступа: 11.09.2014.

был открыт в марте 2014 года в станице Орджоникидзевская (Слепцовская) Сунженского района Республики Ингушетия<sup>1</sup>.

Увеличение количества храмов и монастырей стало одной из причин изменений в епархиальном делении региона, в том числе, выделение 22 марта 2011 г. самостоятельной Владикавказской и Аланской епархии<sup>2</sup> в историческом очаге христианства на Кавказе – Северной Осетии.

Духовно-просветительская деятельность РПЦ в северокавказском регионе также красноречиво свидетельствует о значении религии в повседневной жизни общества и возрастающем интересе последователей православия к изучению своей конфессии. По состоянию на 2014 г. на СК действуют две семинарии – в Краснодаре и Ставрополе, Армавирский православно-социальный институт, одно духовное училище во Владикавказе, одна регентская школа в Ставрополе, 11 гимназий и общеобразовательных православных школ, кроме того в Институте дружбы народов Кавказа в Ставрополе существует факультет теологии, а в Северо-Кавказском федеральном университете – кафедра социологии и теологии. Оба вышеуказанных вуза активно сотрудничают, как с православным духовенством, так и с представителями исламской общины.

Православное образование на СК имеет миссионерский характер. Примером этому может служить открытое в 2010 г. во Владикавказе православное духовное училище, являющееся одним из самых молодых учебных заведений РПЦ. По решению Священного Синода училище призвано готовить «церковно- и священнослужителей из числа осетин для дальнейшего служения в осетиноязычных приходах»<sup>3</sup>. Оно дает возможность своим студентам постигать богословские и иные дисциплины в преломлении к

---

<sup>1</sup> Гора Господня. Официальный сайт Махачкалинской епархии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://goragospodnya.ru/novosti/item/1888-v-ingushetii-sozdan-pravoslavnyj-muzhskoj-monastryr> – Дата доступа: 11.09.2014.

<sup>2</sup> РПЦ. Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1435275.html>. – Дата доступа: 11.09.2014.

<sup>3</sup> РПЦ. Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1292007.html>. – Дата доступа: 11.09.2014.

особенностям национальной духовной культуры и языковой среде. В июне 2014 г. состоялся первый выпуск студентов духовного училища, из 20 человек, числившихся на последнем курсе, дипломы об окончании полного курса получили 16 выпускников, из которых 7 уже имеют высшее светское образование. Двое выпускников уже приняли священный сан и сегодня несут служение в храмах Владикавказа<sup>1</sup>.

Протестантские направления христианства также имеют на Кавказе свои корни. Исторически одним из центров русского баптизма считается Владикавказ, где еще в XIX в. получили распространение и другие протестантские течения. Сегодня в Северной Осетии особую активность проявляют неопротестантские группы, и, в первую очередь Свидетели Иеговы и Пятидесятники.

Своеобразной приметой времени современной религиозной ситуации не только в России, но и за ее пределами является появление различных **неоязыческих культов**. Данный феномен не обошел стороной и СК. На всплеск духовных исканий обращает внимание известный религиовед Т. Е. Дзеранов, который отмечает, что «под предлогом восстановления «национальной» религии в Северной Осетии предпринимаются попытки создания из элементов архаических, уходящих корнями в родовой уклад жизни верований и обрядов, новой, альтернативной христианству и исламу религии, которая может быть определена как «неоязыческая»<sup>2</sup>.

Идеологическими вдохновителями новых религиозных взглядов снимаются телевизионные передачи, создаются интернет-сайты, печатаются монографии, «где обосновывается необходимость возвращения к «исконной религии», при этом все беды современности объясняются отходом от нее» [10, с. 88]. В настоящее время в республике зарегистрированы три «неоязыческие» общины, на базе которых предпринимаются попытки создания

---

<sup>1</sup> Православная Осетия. Официальный сайт Владикавказской епархии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://www.blagos.ru/home-1/item/2324-vo-vladikavkazskom-pravoslavnom-duhovnom-uchilishhe-sostoyalsya-pervyj-vypusk-studentov>. – Дата доступа: 11.09.2014.

<sup>2</sup> Дзеранов, Т. Е. Религия в истории и культуре осетин / Т. Е. Дзеранов // Современные проблемы науки и образования. – 2014. – № 2. – С. 561.

республиканской «национальной» организации<sup>1</sup>. Однако, при наличии общих целей, лидеры неоязычества не единодушны в своих религиозных взглядах и «догматах» новой веры. Единственное что их объединяет, это крайне негативное отношение к представителям традиционных религий – православию и исламу.

События последних двух-трех лет показали, что нетерпимое отношение неоязычников к православию может в скором времени выйти за пределы дискуссий на просторах интернет-форумов и различных круглых столов. Так, показательный инцидент произошел в 2013 г. в Куртатинском ущелье Северной Осетии, где из древней часовни Рождества Пресвятой Богородицы, расположенной неподалеку от самой высокогорной обители Российской Федерации – Свято-Успенского аланского мужского монастыря, неустановленные лица вынесли иконы и, по всей вероятности, выбросили их в пропасть. Та же участь постигла мемориальный камень 1900 г. с именами реставраторов часовни. И хотя личности вандалов так и не удалось установить, но, как до этого события, так и после, монахи регулярно получают угрозы от последователей неоязычества с требованием прекратить посещение часовни, равно как и других древних храмов ущелья.

На сегодняшний день большинство экспертов единодушно констатируют тенденцию к все большему усилению роли религии в повседневной жизни северокавказского общества. Специалисты обеспокоены процессами, происходящими в настоящее время в мусульманской религиозной среде СК, а именно, возрастанием религиозного экстремизма. В первую очередь это касается северо-восточного сегмента Кавказского геополитического массива.

К основным причинам радикализации части молодых верующих мусульман и дестабилизации отношений внутри общин относятся:

- потеря религиозных традиций;
- поверхностное знание большей частью верующих основ мусульманской религии;
- слабая профессиональная подготовка части священнослужителей;
- миграционные процессы;

---

<sup>1</sup> Дзеранов, Т. Е. Религия в истории и культуре осетин / Т. Е. Дзеранов // Современные проблемы науки и образования. – 2014. – № 2. – С. 561.

- отсутствие правовой базы для осуществления контроля за деятельностью радикальных исламских группировок и предотвращения экстремистской религиозной деятельности<sup>1</sup>.

Таким образом, в продолжение последних десятилетий на СК возрождение религиозной жизни выразилось не только и не столько в увеличении количества, ежегодно регистрируемых религиозных организаций, но, в первую очередь, в усилении влияния религиозных институтов на жизнь общества. Религиозные институты за короткий промежуток времени во многом вернули себе прежние позиции, утраченные в годы советской власти. В большей степени этот вывод справедлив для исламского сообщества, где религия выступает регулятором общественно-политической жизни, а некоторые формы ислама становятся идеологической базой социальных протестов. Однако и православие, сталкиваясь с целым рядом трудностей, связанных, в том числе, и с оттоком этнически православного населения из республик СК, выступает значительной силой, способной влиять на обстановку в регионе.

Положительные и отрицательные стороны религиозного возрождения очевидны, как очевидна и перспектива усиления значения религиозного фактора в жизни народов СК. Негативные аспекты, в перспективе, возможно нейтрализовать, используя миротворческий потенциал традиционных для России конфессий, а также накопленный положительный опыт межрелигиозного диалога. По нашему мнению, первостепенное значение должно быть отведено вопросам взаимодействия религии и образования, при этом, обязательным видится изучение не только собственной религиозной традиции, но и основ вероучения других конфессий, представленных в регионе.

---

<sup>1</sup> *Дзеранов, Т. Е.* Этноконфессиональные различия населения Северного Кавказа / *Т. Е. Дзеранов* // *Фундаментальные исследования*. – 2014. – № 3. – С. 864.

## РИТУАЛ И ПОВСЕДНЕВНОСТЬ В ДРЕВНИХ ОБЩЕСТВАХ (ПО ДАННЫМ АВЕСТЫ)

А. С. Миксюк

Минск, Беларусь

Повседневная жизнь древних обществ была немыслима без ритуалов. Жизнь человека и социума, по сути, строилась на сочетании двух компонентов: ритуальной действительности и жизни «между ритуалами»<sup>1</sup>.

В настоящей статье речь пойдет о повседневных ритуалах и их роли в авестийском обществе.

Авеста, будучи священной книгой зороастризма, является одним из древнейших письменных источников по истории иранских народов. В Авесте нашли отражение особенности менталитета, представления об окружающем мире, реалии общественной жизни древних иранцев на протяжении продолжительного периода с начала II тыс. до н. э. до создания державы Ахеменидов в VI в. до н. э.

Современные исследователи Авесты и зороастризма сходятся на том, что анализ ритуалов имеет первостепенную важность для понимания сути данной религии<sup>2</sup>. Особенно в контексте того, что обряды и ритуалы Авесты практически не изменились за тысячи лет и во многом идентичны ритуалам современных зороастрийцев.

Значение ритуала для функционирования социума и всего мироздания подчеркивается в Авесте (Видевдат 3, 1):

*Создатель живых существ плотских, праведный, где первое [место] на этой земле самое счастливое? Так говорил Ахура Мазда: То, конечно, по которому муж праведный ходит, Спитама Заратуштра, [несущий] дрова в руках, баресман в руках, мясо коровы (молоко) в руках, ступку в руках, в согласии с верой слово произносящий, и к Митре широкопастбищному взывающий, и к Раману добропастбищному.*

---

<sup>1</sup> Цивьян, Т. В. К семантике пространственных показателей в фольклоре / Т. В. Цивьян // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. – Тарту: Изд-во Тартуского ун-та, 1973. – С. 15.

<sup>2</sup> Stausberg, M. Contextualizing the Contexts. On the Study of Zoroastrian Rituals / M. Stausberg // Zoroastrian rituals in context / ed. by M. Stausberg. – Leiden – Boston: Brill, 2004. – P. 1.



Авестийские ритуалы могут быть условно разделены на несколько категорий:

- ритуалы, проводившиеся исключительно жрецами (Ясна, Висперад);
- ритуалы, проводившиеся жрецами с участием прочих верующих:
- ритуалы, сопровождающие особые религиозные праздники;
- социально-религиозные ритуалы («обряды перехода»);
- ритуалы почитания отдельных божеств и стихий;
- ритуалы очищения;
- бытовые повседневные ритуалы, которые могли проводить любым верующим.

Данные категории ритуала условно расположены в нисходящем порядке по степени важности. Так, цель ритуала Ясны заключалась в поддержании порядка и защиты от зла общины, микрокосма, который ассоциировался с Вселенной. Правильное прохождение ритуала Ясны и его регулярные повторы гарантировали существование стабильного миропорядка и мирного существования людей. Бытовой ритуал отражался, как правило, лишь на благополучии человека, проводившего его. Таким образом, в представлении создателей Авесты ритуалы наделялись силой, которая обуславливала ход событий, т. е. ритуал непосредственно влиял на существование человека, общества и всего мироздания.

Главным критерием правильности любого авестийского ритуала являлась точность (Ясна 34, 12), а, следовательно, проведение ритуала являлось прерогативой исключительно жрецов, прошедших специальное обучение и знающих соответствующие правила (Яшт 5, 91):

*Так говорила Ардви Сура Анахита: «Истинно, праведный Спитама, такой мне жертвой поклоняйся, такую жертву возноси от восхода до захода солнца, ты мое это возлияние вкушай, [как] жрецы, вопрошающие, изрекающие слова, мудрые, умелые, обладающие мантрой для тела».*

Единственное исключение составляли бытовые ритуалы, которые проводились старшими в семье<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Орлов, В. Зороастризм и новые раскопки в Маргиане / В. Орлов // Азия и Африка сегодня. – 1999. – № 6. – С. 49.

Простые верующие могли обращаться к жрецам с просьбами о проведении ритуала в случае необходимости. Среди тех, кто мог подносить жертвы, называются мужчины, женщины и даже дети (Нирангистан 54). Однако и в этом случае к участию в ритуале не допускались люди, нарушившие религиозные предписания, преступники, люди с какими-либо болезнями или физическими отклонениями, поскольку они рассматривались как проявление зла (Яшт 5, 92–93; Яшт 8, 59). Нарушение этого запрета влекло за собой потерю расположения со стороны божества и разнообразные беды и несчастья (Яшт 8, 60–61):

*Если к ней [жертве] негодяй прикоснется, распутник или велящий не поющий Гаты, уничтожающий жизни других, противостоящий этой вере, которая ахуровская, заратуштровская, прочь исцеление отведет Тиштрия блестящий, обладающий хварно.*

*Тогда в арийские страны напасти придут. Тогда в арийские страны войска вступят. Тогда в арийских странах будут разбиты пятьдесят сотен, сто тысяч, тысяча десяти тысяч, десять тысяч неисчислимых [человек].*

Остановимся на ритуалах, которые проводились с участием верующих или непосредственно ими.

Зороастризм, как и любая религия, обладает собственным набором религиозных календарных праздников, связанных одновременно со сменой пор года и событиями священной истории. Ритуалы, проводимые в дни таких праздников, играли особую роль в жизни общества, поскольку в них участвовала вся община, и регулярное повторение стандартизированных действий сплачивало ее.

По зороастрийской традиции, основные религиозные праздники (семь праздников в честь Ахура Мазды и шесть в честь Амеша-Спента, так называемый *gāhāmbār*) были установлены пророком Заратуштрой. Эти праздники сопровождались особыми ритуалами и приношением всей общиной даров<sup>1</sup>. Однако эти данные реконструируются на основании более поздних источников, сама Авеста не содержит никаких сведений о подобных празднованиях. Единственное косвенное упоминание *gāhāmbār* встречается в Нирангистане (46–51). Примером связи авестийского ритуала с календарем может также являться упоминание о почитании бо-

---

<sup>1</sup> Дорошенко, Е. А. Зороастрийцы в Иране (историко-этнографический очерк) / Е. А. Дорошенко. – М.: Наука, 1982. – С. 78.

жества Луны в новолуние, полнолуние и убывающие луны (Яшт 7, 4).

Социально-религиозные ритуалы (так называемые «обряды перехода») сопровождали наиболее важные события в жизни человека: рождение, инициация, свадебные, похоронные и поминальные обряды. Наиболее подробно в Авесте описываются ритуалы, связанные с инициацией и смертью. Подобные ритуалы строились по стандартной схеме: прелиминарная стадия (отделение), лиминарная (промежуток), постлиминарная (включение)<sup>1</sup>.

Ритуал инициации, состоящий из одевания белой сорочки и повязывания священного пояса «кусти», являлся одним из главных событий в жизни верующего и символизировал приобщение к вере, а также начало самостоятельной жизни, «включение» человека в сообщество<sup>2</sup>. Данный обряд проводился по достижении подростком пятнадцати лет (Яшт 8, 14; Видевдат 18, 54), что считалось «идеальным возрастом»<sup>3</sup>. К этому времени завершалось религиозное обучение, подразумевавшее изучение основ веры, а также приобретение основных знаний и навыков, необходимых в жизни. Таким образом, для детей и подростков подготовка к ритуалу инициации составляла важную часть повседневной жизни.

Еще более подробно в Авесте описываются ритуалы, связанные со смертью, что связано с практической целью – защитой людей от мертвой материи и сил зла. Соприкасаться с телом умершего, готовить его к погребению и руководить похоронной процессией могли лишь специально обученные люди (Видевдат 8, 10). Кроме того, в подобных обрядах обязательно принимали участие жрецы, которые должны были подготовить душу умирающего к путешествию в загробный мир и защитить живых от демонов (дэвов) (Видевдат 7, 2).

Представление о сакральности стихий в зороастризме привело к отказу от захоронения умерших в земле или обряда кремации и появлению особого погребального ритуала, который должен

---

<sup>1</sup> Геннеп, А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп. – М.: Восточная литература, 1999. – С. 15.

<sup>2</sup> Snoek, J. «Initiations» in Theory and in Zoroastrianism / J. Snoek // Zoroastrian rituals in context / ed. by M. Stausberg. – Leiden – Boston: Brill, 2004. – P. 82.

<sup>3</sup> Williams Jackson, A. V. Zoroaster the prophet of ancient Iran / A. V. Williams Jackson. – N. Y.: Columbia University Press, 1919. – P. 32.

был защитить стихии от осквернения<sup>1</sup>. Зороастрийский погребальный ритуал представлял собой размещение тел умерших на крышах специальных сооружений – дахм (авест. *дахма*), также известных как «башни молчания», которые впервые упоминаются в Авесте (Видевдат 3, 9; Видевдат 3, 13). Подобный ритуал сохранялся у зороастрийцев в практически неизменном виде на протяжении долгого времени.

Наиболее часто упоминаемыми ритуалами Авесты являются ритуалы почитания, которым целиком посвящена книга Яшт, и ритуалы очищения, играющие особую роль в религиозных представлениях зороастрийцев.

Ритуал почитания включал в себя жертвоприношение отдельным божествам. Цель ритуала заключалась в просьбе о поддержке и помощи со стороны сверхъестественных сил. К примеру, это могла быть просьба о победе в сражении (Яшт 5, 53–54; Яшт 10, 8 и др.) или об исцелении от болезни (Видевдат 22, 2–5). Соответственно, ритуалы могли проводиться как регулярно, так и окказионально.

Наличие в зороастризме ритуалов очищения базируется на фундаментальной идее дуализма. «Нечистое» считалось формой проявления зла, поэтому борьба с «нечистотой» вменялась в обязанность каждому человеку. В соответствии с зороастрийской традицией, следовало избегать соприкосновения с нечистыми предметами и существами, а также, по возможности, уничтожать их. Это касалось насекомых, пресмыкающихся и прочих животных, относящихся к разряду *xrafstra* (Видевдат 14, 5–6).

Правила, касающиеся поддержания чистоты и борьбы с «нечистым», более всего влияли на повседневную жизнь общества, поскольку касались священных стихий (Видевдат 3, 7–10; Видевдат 6 и др.), всех без исключения предметов, окружающих человека (Видевдат 7, 9–22; 28–35 и др.), а также его самого и домашних животных (Видевдат 7, 76–77; Видевдат 9 и др.). Кроме того, обряды очищения сопровождали все значительные ритуалы и играли особую роль в проведении похоронного ритуала (Видевдат 8, 1–25).

Поддержание чистоты предполагало как защиту от загрязнения и удаление нечистого, так и проведение специального

---

<sup>1</sup> Мейтарчиян, М. Погребальные обряды зороастрийцев / М. Мейтарчиян. – М. – СПб.: Ин-т востоковедения РАН: Летний Сад, 2001. – С. 4.

ритуала, после чего очищенный предмет мог использоваться, а человек возвращался в социум. Самый простой обряд очищения включал омовение лица, рук и ног до и после молитвы. Далее, в зависимости от того, с каким загрязнением пришлось столкнуться, происходило усложнение обряда. Полный ритуал очищения следовало проводить на протяжении девяти ночей (Видевдат 9).

Наконец, особую категорию авестийских ритуалов составляли бытовые ритуалы, для проведения которых не требовалось непосредственного участия жреца, т. е. они могли проводиться любым верующим. Как было отмечено выше, каждый человек постоянно сталкивался с проявлениями зла в повседневной жизни, и постоянно привлекать жрецов для проведения подобных ритуалов было бы затруднительно. Кроме того, самостоятельное проведение ритуалов объяснялось идеологией Авесты – необходимостью активной позиции человека в борьбе со злом. Разумеется, правила проведения данных ритуалов устанавливались и регулировались жрецами. И, прежде чем проводить ритуал, человеку следовало изучить их в ходе обучения, предшествовавшего инициации.

К подобным бытовым ритуалам можно отнести простейшие ритуалы очищения (к примеру, очищение одежды, посуды и т. д.), а также ритуалы, связанные с мертвой материей (остриженные ногти, волосы). Так, ногти могли стать и оружием против дэвов, и оружием самих дэвов, в зависимости от того, были ли произнесены при их обрезании соответствующие отрывки из Авесты (Видевдат 17, 7–10).

Кроме того, к бытовым ритуалам могут быть отнесены и молитвы, чтение которых рассматривалось как обязанность любого верующего. Тексты молитв, как правило, основывались на текстах Ясны<sup>1</sup>. Авторство многих молитв приписывалось Заратуштре или самому Ахура Мазде. Кроме того, считалось, что Заратуштра ввел пять обязательных молитв, которые должны были произноситься в определенное время суток<sup>2</sup>. Таким образом, молитва выполняла функцию хронометрии.

---

<sup>1</sup> *Bhadha, E. H. J. Avesta Manthras and Secrets of our Scriptures / E. H. J. Bhadha // Traditional Zoroastrianism: Tenets of the Religion [Electronic resource]. – 2008. – Mode of access: <http://tenets.zoroastrianism.com/mathra33.html>. – Date of access: 10.01.2010.*

<sup>2</sup> *Бойс, М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / М. Бойс. – М.: Наука, 1987. – С. 42.*

К наиболее важным зороастрийским молитвам относится «Ахуна-Вайрия», произнесенная Ахура Маздой до создания мира (Ясна 19, 8–9) и впервые пропетая на земле Заратуштрой (Ясна 9, 14). Эту молитву при необходимости можно было произносить вместо всех прочих, поскольку она обладала особой силой и была *«таким мощным оружием, словно камень величиною с дом»* (Яшт 17, 20).

Считалось, что общеупотребимые молитвы, как и сакральные мантры, известные только жрецам, обладали силой изгонять дэвов (Яшт 19, 81; Видевдат 19, 2). Подобные представления характерны для многих религиозных традиций древности (Г. Смит, к примеру, сравнивает авестийские традиции с вавилонскими<sup>1</sup>). Молитвы сопровождали ритуалы очищения (Видевдат 10), излечивали болезни (Видевдат 7, 44). Необходимость правильного произнесения молитв привела впоследствии к созданию специального сборника повседневных молитв и цитат из Авесты – Малая Авеста или Хордэ Авеста.

Таким образом, ежедневное повторение ритуалов составляло основу функционирования авестийского общества. Сложная система авестийских ритуалов от простейших бытовых ритуалов до сложных церемоний, проводимых жрецами, была призвана поддерживать мирное существование авестийского общества, а участие в ритуалах всей общины содействовало ее сплочению.

## **БУДДИЗМ В ЕВРОПЕЙСКОЙ СРЕДЕ (НА ПРИМЕРЕ ТРАДИЦИИ КАГЬЮ)**

*Е. В. Леонтьева*  
Москва, Россия

Буддизм, возникнув на севере Индии в VI в. до н.э., вскоре распространился по всему субконтиненту, а примерно два столетия спустя начал проникать и в другие регионы Азии. Это совершалось усилиями индийских императоров Ашоки (III в. до н. э.), Канишки (II в. н. э.) и прочих, а позднее также китайских правителей и тибетских царей Сонгцена Гампо (VII в.) и Трисонга Дзэцена (VIII в.)<sup>2</sup>. Такой способ распространения снискал этому мировоз-

<sup>1</sup> Smith, H. G. Persian Dualism / H. G. Smith // The American Journal of Theology. – 1904. – Vol. 8, № 3. – P. 493–494.

<sup>2</sup> Бонгард-Левин, Ильин. Древняя Индия. Исторический очерк / Ильин Бонгард-Левин. – М.: Главная редакция восточной литературы

зрению славу «царской религии». Но постепенно инициатива принесения буддизма на новые территории переходила к представителям более низких сословий. Появлялись подвижники из числа монахов, мирян и ученых; они предпринимали трудные путешествия в дальние буддийские края (чаще всего в ту же Индию) и по прошествии многих лет привозили на родину философские трактаты и устные поучения, переводили их на родные языки, строили монастыри и основывали свои традиции, или «школы»<sup>1</sup>.

Важно отметить, что за всю его долгую историю буддизм никогда не приносился «огнем и мечом» и не уничтожал существовавшие до него автохтонные верования. На всей территории своего распространения это учение по сей день соседствует со многими другими религиями и впитывает в себя особенности местных культур<sup>2</sup>.

В России буддизм является одной из четырех государственных религий. Первые свидетельства о его существовании на территории современной Российской Федерации относятся к VIII в. н. э. и связаны с государством Бохай, которое в 698–926 гг. занимало часть сегодняшних Приморья и Приамурья. Бохайцы, чья культура испытывала большое влияние соседних Китая, Кореи и Мань-

---

изд-во «Наука», 1969; Боровкова, Л. А. Кушанское царство (по древним китайским источникам / Л. А. Боровкова. – М.: Ин-т востоковедения РАН, 2005; Ильин Г. Ф. Древний индийский город Таксила / Г. Ф. Ильин. – М.: Изд-во восточной литературы, 1958; Dargyay, Eva. Srong-btsan Sgam-poof Tibet: Bodhisattvaand King // Monksand Magicians. Religious Biographies in Asia. Ed. by Phyllis Granoff, Koichi Shinochara / Eva Dargyay. – Delhi, 1994. – P. 99–118; Smith, V. A. Asoka: The Buddhist emperor of India / V. A. Smith. – Oxford: Clarendon Press, 1901.

<sup>1</sup> Школой в буддизме называют систему монастырей, учебных заведений и храмов, объединенных одним названием и возглавляемых одним или несколькими иерархами. Предлагая свой особый подход к философии и практике буддизма, каждая из школ является, фактически, способом хранения и передачи из поколения в поколение определенного круга знаний и методов, составляющих интегральную часть учения Будды.

<sup>2</sup> Альбедиль, М. Ф. Буддизм / М. Ф. Альбедиль. – СПб.: Питер, 2006; Андросов, В. П. Буддийская классика Древней Индии / В. П. Андросов. – М.: «Открытый мир», 2008.

чжурии, исповедовали буддизм одного из направлений Махаяны<sup>1</sup>.

Второе проникновение буддизма в Россию произошло в XVI–XVII вв., когда племена кочевников из западной Монголии – сами себя называвшие ойратами, а другим известные как калмыки – пришли в Поволжье через Сибирь. Ойраты приняли тибетский буддизм еще в XIII в., и первоначальные посвящения они получали от лам «красношапочных» школ Сакья и Кагью<sup>2</sup>. Ко времени прихода в Поволжье, из-за особенностей политической ситуации в Тибете, они большей частью перешли в Гелуг – школу Далай-лам<sup>3</sup>.

С XVII в. тибетский буддизм распространился и в Бурятии – сюда он пришел благодаря местным подвижникам, которые обучались в Тибете, главным образом в монастырях Гелуг, и затем приносили Учение Будды в свою страну.

В 1741 г. Указом императрицы Елизаветы Петровны буддизм был признан одной из российских религий.

Веками буддийская культура развивалась на территории России. Наличие двух буддийских регионов в составе империи и непосредственная близость других стран с буддийской культурой во многом способствовали тому, что в XIX – начале XX в. в России сформировалась одна из самых сильных в мире востоковедческих школ. В университетах Санкт-Петербурга, Москвы, Казани, Харькова, а также других крупных научных центрах работали санскритологи, тибетологи, синологи; переводились важнейшие буддийские трактаты, снаряжались экспедиции в Азию. Труды В. П. Васильева (1818–1900), Ф. И. Щербатского (1866–1942), Е. Е. Обермиллера (1901–1935) и других выдающихся отечественных востоковедов служат образцом для ученых всего мира. При активном содействии ведущих буддологов и поддержке царского

---

<sup>1</sup> *Артемьева, Н. Г.* Культовые сооружения бохайского времени на территории Приморья / Н. Г. Артемьева // *Российская археология*. – 1998. – № 4. – С. 174 – 191; *Третьякова, А.* Буддийские цивилизации на территории Дальнего Востока России / А. Третьякова // *Буддизм.ru*. – 2010. – Ч. 1. – № 16. – С. 60–64.

<sup>2</sup> *Китинов, Б. У.* Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов (XIII–XVII вв.) / Б. У. Китинов. – М.: КМК, 2004.

<sup>3</sup> *Бакаева, Э. П.* Калмыки / Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская (отв. ред.). – М.: Наука, 2010.



правительства бурятский лама Агван Дорджиев в 1915 г. построил дацан (буддийский храм) в Санкт-Петербурге<sup>1</sup>.

В трудные 30-е годы XX века наступил период гонений на буддизм и буддологию как науку. Многие ламы и монахи погибли в лагерях, большинство храмов и монастырей были закрыты или разрушены. Почти на два десятилетия в России полностью прекратились какие-либо буддологические исследования.

Частичное возрождение буддизма и буддологической традиции началось в 50–60-е гг., но на официальном уровне они были реабилитированы лишь на рубеже 80–90-х гг. В 1989 г. создается группа буддологии Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН под руководством В. И. Рудого – первое со времен Щербатского официально оформленное буддологическое направление. С тех пор появились также другие отделения и кафедры буддологии в нескольких университетах, и процесс восстановления востоковедческой науки в целом идет все быстрее. Одновременно в Бурятии, Калмыкии, Туве восстанавливаются уцелевшие буддийские храмы и открываются новые, при монастырях создаются учебные заведения, приглашаются тибетские учителя. В настоящее время в России представлены многие буддийские школы: Тхеравада, японский и корейский дзэн, несколько направлений Махаяны и практически все существующие в мире школы тибетского буддизма. Согласно данным последних переписей населения, около 900 тысяч россиян называют себя буддистами<sup>2</sup>.

Активный приход буддизма на Запад начался в XIX в. (хотя отдельные сведения о нем проникали в христианские культуры и раньше). Но вплоть до середины XX в. населению западных стран были доступны лишь основы буддийской философии, логики, некоторые переводы сутр и комментаторской литературы – одним словом, теория. Современная волна распространения этого учения в европейской культуре отличается тем, что буддизм приходит сюда как целое: не только как набор идей и концепций, но и как практические методы раскрытия природы ума. Кроме того, одновременно приносятся учения многих разных школ, и благодаря усилиям ведущих буддологов общество все лучше умеет от-

<sup>1</sup> Андреев, А. И. Храм Будды в Северной столице / А. И. Андреев. – СПб.: Нартанг, 2004.

<sup>2</sup> Жуковская, Н. Л. О буддизме и буддистах. Статьи разных лет 1969–2011 / Н. Л. Жуковская. – М.: Ориенталия, 2013; Орчинов, Е. А. Краткая история буддизма / Е. А. Орчинов. – СПб.: Амфора, 2008.

личать одни традиции от других, сознавая также их общее происхождение и единство цели<sup>1</sup>.

Одним из подвижников, активно проявивших себя на этой арене в конце XX – начале XIX вв., является Лама Оле Нидал (род. в 1941 г.).

Выпускник Копенгагенского университета, О. Нидал выросл в духовно открытой (но склонной к рискованным экспериментам над сознанием) среде первых европейских хиппи. В 1969 г. Оле и его молодая жена Ханна (1946–2007) отправились в свадебное путешествие на Восток. Супруги прибыли в Непал, где вскоре встретили высоких тибетских учителей; их важнейшим ламой стал Его Святейшество Кармапа XVI Рангджунг Ригпе Дордже, глава тибетской традиции Карма Кагью<sup>2</sup>. Получив от Кармапы и других лам необходимые поучения и посвящения, Оле и Ханна по просьбе своего наставника вернулись в Европу. Кармапа попросил их рассказывать о буддизме тем западным друзьям, которым это будет интересно<sup>3</sup>.

Получив поддержку со стороны датской королевы Маргрете, в октябре 1972 г. Оле Нидал прочитал свою первую буддийскую лекцию в копенгагенском педагогическом колледже, тем самым начав огромную работу по принесению на Запад учений тибет-

---

<sup>1</sup> *Торчинов, Е. А.* Введение в буддологию: курс лекций / Е. А. Торчинов. – СПб.: Санкт-Петербург. философ. об-во, 2000; *Торчинов, Е. А.* Краткая история буддизма / Е. А. Торчинов. – СПб.: Амфора, 2008.

<sup>2</sup> Кагью – одна из четырех крупнейших школ тибетского буддизма. Она основана, главным образом, на материнских тантрах класса анутара-йоги и своими корнями уходит в тантрический буддизм Индии VIII–XI вв. Ее основал в XI в. Марпа Чекья Лодре (1012–1097), более известный как Марпа-переводчик. Он, как и некоторые другие тибетские подвижники того времени, принес свое учение из Индии. Впоследствии эта традиция окрепла и значительно разрослась, а с XII в. разделилась на подшколы, из которых три – Дригунг, Карма и Другпа – крупнейшие на сегодняшний день. (См., например, *Андросов, В. П.* Марпа и история Карма Кагью / В. П. Андросов, Е. В. Леонтьева. – М.: Ориенталия, 2009; *Парибок, А. В.* Великие учителя Тибета / А. В. Парибок (ред.). – М., 2003; *Gyaltrul Rinpoche, T. S.* Gampopa, the Monk and the Yogi: His Life and Teachings. PhD thesis, Harvard University / T. S. Gyaltrul Rinpoche. – Cambridge, Massachusetts, 2004; *Jackson, R. R.* Tantric Treasures / R. R. Jackson. – Oxford: Oxford University Press, 2004.

<sup>3</sup> *Нидал, О. Л.* Открытие Алмазного пути. Тибетский буддизм встречается с Западом / О. Л. Нидал. – М.: Эксмо, 2014.

ской традиции. Следуя подробным наставлениям Кармапы, Оле Нидал начал учить в Германии и Дании, в затем и в других странах, основывая мирские центры медитации<sup>1</sup>. В 1973 г. первый центр, основанный Оле и Ханной в Копенгагене, освятил Далай-лама XIII. В 1976 г. после визита Оле Нидала в Краков начали появляться буддийские центры в Восточном блоке, а в СССР Оле впервые приехал с лекциями в 1988 г.

С 1983 г. Оле Нидал носит титул мастера медитации, присвоенный ему Шамарпой Ринпоче, вторым после Кармапы учителем в иерархии Карма Кагью.

За сорок с лишним лет, благодаря их необычайной трудоспособности, Лама Оле и Ханна вместе с друзьями основали более 700 групп (официальное название – центры Алмазного пути традиции Карма Кагью) в 60 странах европейской культуры, расположенных в Европе и обеих Америках, а также в Австралии и Новой Зеландии. Сегодня духовным главой этих организаций является Кармапа XVII Тхае Дордже (род. в 1983 г.). Центры устроены скорее как группы друзей, нежели как иерархии. В них нет монахов и монахинь; все их участники – миряне, средний возраст которых колеблется от 30 до 40 лет, в зависимости от страны (наиболее молодой состав – в Восточной Европе, самый зрелый – в Германии). Образовательный ценз западных буддистов весьма высок – по разным оценкам, от 50 до 70 % имеют высшее образование; немало среди них и носителей ученых степеней в различных научных областях. В центрах издается тематическая литература (переводы тибетских трудов и книги Ламы Оле Нидала); в каждой стране печатается местный журнал (в России он называется «Буддизм.ру»). Центры также ведут культурно-просветительскую деятельность: это выставки произведений восточного искусства и фотографии, публичные лекции и кинопоказы, а также строительство буддийских ступ, которых сегодня на Западе более 20<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Нидал, О. М.* *Верхом на тигре. Европейский ум и буддийская свобода* / О. Л. Нидал. – М.: Эксмо, 2012.

<sup>2</sup> *Коротецкая, Л. М.* *Буддизм Ваджраяны: философские основы, религиозные практики и распространение в России и Европе с 80-х гг. XX в. (на примере «Алмазного пути» школы Карма Кагью)* / Л. М. Коротецкая. – Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2011; *Леонтьева, Е. В.* *Путеводитель по буддизму. Иллюстрированная энциклопедия* / Е. В. Леонтьева. – М., Эксмо, 2012.

Отличительной особенностью центров Алмазного пути по сравнению с западными центрами других буддийских традиций является то, что здесь лишь в небольшой степени представлен культурный аспект. Почти все помещения выглядят «по-западному»: в них не используются насыщенные цвета отделки, пышное убранство, парча и золоченые орнаменты, характерные для тибетских храмов; алтари обычно содержат лишь небольшое количество традиционных статуй и тханок (тибетская свитковая живопись); прихожане не совершают земных поклонов при входе в алтарные залы. Выполняемые здесь практики переведены на западные языки. Все эти «новшества» введены О. Нидалом с согласия его тибетских наставников и, в действительности, во все не новы: ведь в своих внешних проявлениях буддизм всегда приспосабливается к особенностям культуры, в которую приходит. Однако, меняя внешний облик, он сохраняет свою суть: это философское учение, разъясняющее природу человеческого ума, и медитационные практики, нацеленные на ее раскрытие.

Очевидно, что такой подход оказывается близок современным западным людям: на сегодняшний день около миллиона человек во всем мире приняли у Ламы Оле Нидала буддийское прибежище. 13 июня 2015 года Лама Оле Нидал получил премию Ассоциации ЮНЕСКО за поддержание межкультурного диалога и мирного сосуществования.

В России в настоящий момент насчитывается более 90 центров и медитационных групп, объединенных в Российскую Ассоциацию Буддистов Алмазного пути Традиции Карма Кагью – официально зарегистрированную религиозную организацию. При Ассоциации существуют два издательства: «Алмазный путь» и «Ориенталия». Первое из них специализируется на публикации трудов Ламы Оле Нидала и других мастеров Карма Кагью. Тематика «Ориенталии» простирается от тибетского буддизма, йоги и интегральной философии до здорового образа жизни, питания и восточной медицины. Оба издательства регулярно участвуют в Международной книжной выставке «Non-Fiction».

Начиная с 2008 года, Ассоциация совместно с различными научными учреждениями проводит международные научно-практические конференции под общим названием «Буддизм Ваджраяны в России». В них принимают участие российские и зарубежные ученые-востоковеды, а также буддийские ламы. Гео-

графия этих мероприятий очень широка: от Санкт-Петербурга до Владивостока. В рамках конференций устраиваются круглые столы, посвященные буддийскому искусству, вопросам образования, переводам буддийских источников и другие.

Постепенно набирает обороты культурная деятельность Ассоциации. В частности, с 2004 года по разным городам страны путешествует интерактивная выставка «Сокровище Гималаев». На ней представлены более 300 подлинных произведений искусства – скульптурных и живописных изображений Будд, а также предметы быта и культа разных стран гималайского региона: фигуры и маски из глины, дерева и гипса, тибетская свитковая живопись (тханки), музыкальные инструменты, вышивка, резьба по дереву, чеканка, этнические украшения и многие другие объекты, созданные в монастырях Индии, Непала, Тибета, Бутана, Монголии, Калмыкии и Бурятии. Таким образом, принимая облик, привычный для европейской культурной среды, буддизм Карма Кагью стремится, в то же время, сохранить и показать богатую культуру традиционных буддийских регионов.

## ТАНАТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИНДУИСТСКОЙ МИФОЛОГИИ

*А. С. Иванова*

Москва, Россия

Изучая религиозно-философские представления о смерти в индуистской традиции, основываясь на текстах Вед, Упанишад, эпической и пуранической литературы, можно увидеть, как данный феномен находил свое выражение в конкретных мифологических сюжетах, наполненных различными сопряженными с танатологической проблематикой образами. Содержание мифологического образа божества смерти в индуизме представляет собой сложную систему **аспектов**: религиозно-философских идей и **атрибутов** – визуальных черт и символики, прямо или косвенно ассоциирующихся с религиозными представлениями о моменте наступления смерти, посмертном опыте и загробном мире.

Смерть для представителя ортодоксальной индуистской традиции – это нечто запретное, оскверняющее, грешное, второстепенное, мешающее развитию и спасению, не имеющее четких дефиниций, чаще всего метафорически воспроизводимое понятие.

Несмотря на то, что в брахманизме все, что связано с феноменом смерти является табуированным (в основном, в силу ритуальной нечистоты, которую приносит опыт смерти), в текстах данной традиции присутствуют выразительные образы божеств, связанных со смертью: Яма, Ниррити, Праджапати, Ушас, Мри-тью. Возможно, нехватка необходимого религиозно-философского осмысления смерти как отдельного и самого по себе важного сакрального опыта, привела к тому, что данный феномен, так или иначе требующий должной культурной рефлексии, нашел свое проявление во взаимосвязанной череде мифологических персонификаций смерти, природа которых достаточно четко отражает народное ассоциативное восприятие смерти.

Для изучения танатологических аспектов индийской мифологии мы ориентировались на **методологию** В. Д. О' Флаэрти, представляющую собой своеобразную интерпретацию структурно-функционального метода. Основываясь на утверждении Клода Леви-Стросса о том, что «природа мифа состоит в том, чтобы обеспечить логическую модель, способную преодолеть противоречие»<sup>1</sup>, В. Д. О' Флаэрти проанализировала мифы с точки зрения наличия в них бинарных оппозиций и стремилась реализовать антиредукционистский подход в рассмотрении парадоксальной контрастности каждого мифологического образа. Исходя из специфики методологического подхода В. Д. О' Флаэрти, в рамках которого миф — это сложная структура, состоящая из противоречивых элементов, мы стремились выделить составные танатологические аспекты и атрибуты образов мифологических персонификаций смерти и рассмотреть их в порядке генезиса с последующей систематизацией и выводами.

Для божеств индуистского пантеона характерен синтез нескольких функций, определяющих их статус. К примеру, Варуна одновременно являлся богом справедливости и богом мировых вод, Агни – бог жертвенного огня, а также посредник между небом и землей.

Выявление аспектов и атрибутов смерти дает возможность выделить именно танатологическое содержание индуистских мифологических персонификаций, определить степень его кон-

---

<sup>1</sup> *Леви-Стросс, К.* Структурное изучение мифа. Цит. по: О' Flaherty W. D. Asceticism and Sexuality in the Mythology of Śiva / К. Леви-Стросс // *History of Religions*, Vol. 8, No. 4 (May, 1969). P. 301–337.

центрации и основные тенденции их эволюции и кризиса в последующих неортодоксальных традициях шактизма и шиваизма.

Следует отметить, что основные аспекты и атрибуты смерти, указанные в таблице, представляют собой логический инструментарий для работы с конкретными персонификациями.

<b>Аспекты смерти</b>	<b>Примеры атрибутов смерти</b>
Время	Пути и колодки «падбиша», хромота, калека. Кала, Антака
Солярность	Солярное сияние, лунный нектар бессмертия
Жертвоприношение (Самоубийство Убийство)	Голод
Дхарма (рита)/ Адхарма	Аркан, жезл, танец, хаос
Нечистота, категория запретного	Кровь, слизь, грязь, мясо, вино, инцест, маргинальные сообщества, демоны
Инфернальная локализация	Юг, загробные миры, алтарь Ниррити, бездна, дороги, перекрестки
Страх	Ужасная внешность: «Черный рот» и «красные глаза» Ямы <sup>1</sup> , петля и связывание, страх возмездия, предсмертный страх

Данные аспекты в той или иной степени представлены в каждой персонификации смерти, изучение закономерности и специфики их появления в каждом отдельном божестве даст нам возможность увидеть динамичную «пульсацию» трансформации образов смерти, а также выявить основные принципы развития их признаков, главным образом связанных с феноменом смерти.

Далее мы представим краткую характеристику мифологических персонификаций смерти, представленных для анализа.

---

<sup>1</sup> Невелева, С. Л. Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса: эпитет и сравнение / С. Л. Невелева. – М., 1979. – С. 11–12.

## **Яма**

В контексте натураческой теории интерпретации мифа<sup>1</sup> Яма считался сыном Вивасвата – древнего бога восходящего солнца. Сам же Яма считался олицетворением заходящего или умирающего солнца, путь которого символизирует человеческую жизнь<sup>2</sup>.

Власть Ямы – это власть времени, Яма разрушает мир временем и одновременно уничтожает время вечностью. В «Махабхарате» очень интенсивно происходит сближение понятий смерти и времени, это можно увидеть на примере слов Кришны – героя «Бхагавад-гиты», который сам себя называет временем, уничтожающим мир<sup>3</sup>.

Яма в эпических текстах становится частичной персонификацией закона Дхармы – возможно, это является следствием сближения его функций с функциями бога Варуны, который также в свое время являлся богом – вершителем правосудия

## **Праджапати**

В ведийской мифологии Праджапати является одним из божеств-демиургов творцов мироздания, производящих все существующее на земле.

В тексте «Шатапатха-брахманы» представлены два образа Праджапати как персонифицированной смерти, все они вписаны в структуру и смысловую среду вышеизложенного мифа: Праджапати – это смерть, являющаяся и творящим голодом, и солнечным пурушей, и годом одновременно, причем все эти три мифологических образа в равной степени относятся и к Праджапати, и к олицетворенной смерти, которая в данном случае стремится вырваться из условных границ образа самого Праджапати, несмотря на то, что всецело растворяется в нем.

## **Ниррити**

Ниррити – древняя богиня гибели и разложения. Надо отметить, что Ниррити – одна из наиболее малоизученных богинь, встречающихся в текстах «Ригведы» и «Атхарваведы». В образе богини Ниррити доминируют аспекты, связанные со временем (время жизни человека определяется силой затягивания петли Ниррити), с законом (этимологические ассоциации с нарушением риты, отождествление с иррациональным лоном небытия), нечистотой (описания

---

<sup>1</sup> Здесь идет речь об идее М. Мюллера.

<sup>2</sup> Дандекар, Р. Н. Ведийский Яма / Р. Н. Дандекар // От вед к индуизму: эволюционирующая мифология. – М., 2002. – С. 87.

<sup>3</sup> Бхагавад-гита. XI. 33 / пер. с санскр. Б. Л. Смирнова. – Ашхабад, 1959.



Ниррити указывают на наличие ритуально нечистых элементов в ее облике), inferнальной локализацией (богиня отождествляется с бездной, границами и перекрестками, южной частью алтаря во время проведения обряда агничаяны).

### **Ушас**

Ушас – богиня зари, занимающая одно из главных мест в древнеиндийском пантеоне Вед.

В. Д. О Флаэрти в монографии «Женщины, андрогины и другие мифические существа» (1978) пишет о том, что бессмертие Ушас основано на вампирическом поглощении жизненных сил стареющих поколений<sup>1</sup>. То есть бессмертие богини, поддерживаемое таким образом, напрямую зависит от рождающихся людей. Таким образом, если бессмертие Ушас, требующее постоянного насыщения, не является стабильным, можно сделать вывод, что богиня потенциально мертва, а убивает временем и старостью для того, чтобы отдалить собственную гибель. По мнению Г. Гринсволда, ритм движения зари напоминает последовательную череду жизни и смерти, то есть Ушас циклично умирает и обретает новое рождение. Таким образом, бессмертие Ушас – это последовательное чередование смерти и возрождения, древнего прототипа идей сансары и переселения душ.

### **Мритью**

В «Мокшадхарме» – двенадцатой книге «Махабхараты» Мритью это прекрасная девушка, рожденная из огня гнева Праджапати, желающего очистить переполненную землю от людей. Отказавшись исполнить волю Праджапати, Мритью занимается аскетическими практиками, протестуя против свадхармы. Мритью борется против своего предназначения, отступая от вполне целесообразного и рационального замысла Брахмы – установить гармонию и равновесие на земле.

Мритью в контексте «Махабхараты» – это достаточно противоречивый образ, внутри которого заложен конфликт между человеческим восприятием феномена смерти и ее неотвратимой сущностью, имеющей силу всеобщего закона. В «Мокшадхарме» Мритью присущ глубокий психологизм и сопереживание каждому человеку, перед которым она является как проекция его самого: «Мужчинам ты (предстанешь) в своем образе мужчины, женщинам – в образе женщины, а средним – бесполой»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> O'Flaherty, W. D. Women, Androgynes and Other Mythical Beasts. The university of Chicago Press / W. D. O'Flaherty. – 1980. – P. 136.

<sup>2</sup> Махабхарата. 12. 259. 31; пер. с санскр. Б. Л. Смирнова.

При работе с мифологическими персонификациями смерти мы рассматривали каждое божество, исходя из трех условно заданных параметров:

1. Поиск и характеристика аспектов и атрибутов, транслирующих религиозные представления, отображающие восприятие опыта смерти;

2. Определение типов взаимодействий божеств между собой;

3. Наблюдение за процессом персонификации (олицетворения) феномена смерти и изменением его роли и концентрации в содержании образа конкретного мифологического персонажа.

«Трехмерное» изучение персонификаций дало возможность нам сформировать общее поле танатологических аспектов и атрибутов, позволяющих увидеть, какие из них являются общими для всех божеств смерти, и какие определяют танатологический статус каждого конкретного божества. Полученные данные мы представили в виде таблицы 1 с помощью которой можно сделать некоторые выводы:

1. Аспект времени и солярности является самым распространенным элементом для мифологических образов практически всех дотантрических персонификаций смерти. Значимость и роль данного аспекта подчеркивает наличие в образах божеств общих и уникальных атрибутов, отражающих его содержание.

2. На примере аспекта соблюдения и несоблюдения закона (дхармы – риты), можно увидеть, что иногда персонификации смерти могут вообще не иметь атрибутики, раскрывающей значение аспекта как религиозно-философской идеи либо ассоциации. Также необходимо отметить, что именно атрибуты обеспечивают уникальные особенности каждого божества, конструирующего свой неповторимый образ в процессе персонификации.

3. Структурный анализ показал, что среди дотантрических богов смерти наибольшим танатологическим аспектно-атрибутивным содержанием среди мужской линии персонификаций обладает Яма, среди женской – Ниррити.

Далее мы рассмотрим причины кризиса персонификаций смерти в контексте индуистской мифологии:

1. Одной из наиболее важных причин второстепенной роли божеств смерти в составе ведийского пантеона является проблема их отождествления с опытом смерти как опытом нечистоты.

Таблица 1

**Универсальное и уникальное аспектно-атрибутивное  
содержание дотантрических персонификаций смерти**

Аспект	Универсальность		Идентичность	
	Персонификации, для которых, данный аспект является универсальным	Универсальные атрибуты	Персонификации, для которых, данный аспект обеспечивает уникальную танатологическую идентичность	Уникальные атрибуты
Время, солярность	Яма, Ниррити, Праджапати, Ушас	1) сияние солнечная символика. 2) пути и петли (только Яма и Ниррити)	Ушас	игра в кости
			Яма	калека времени, колодки для ног
			Праджапати	голод
Соблюдение или несоблюдение закона (дхармы, риты)	Ниррити, Мритью, Яма, Ушас, Праджапати	–	Ушас	танец
Наличие опыта смерти: (участие в жертвоприношении, самоубийство)	Яма, Ушас	–	Яма	жезл, аркан,
			Мритью	–
			Ниррити	иррациональность лона небытия
			Яма	получение первого опыта смерти
			Ушас	циклическое умирание

На ассоциативном уровне смерть делает объекты и субъекты запрещенными для контакта с ними. Однако в случае с персонификациями смерти, необходимо отметить, что есть два вида нечистоты. Нечистота первого вида наступает сразу после свершения факта смерти. Такой тип загрязнения преодолевается соответствующим ритуалом очищения и тем самым вполне легально, с точки зрения ортодоксальной индуистской традиции, идентифицируется как элемент, неотъемлемо связанный с мифологической персонификацией смерти как естественного феномена. Но есть и другой вид

нечистоты, который со временем стал косвенно отождествляться с Ямой, Ушас, Праджapati и Ниррити, – это причастность к инцесту. Для этических принципов брахманизма инцест, как явное проявление зла адхармического масштаба, является обстоятельством, навсегда изменяющим роль божества, которое становится более зловещим (как это происходит с Ямой) либо совсем исчезает из мифологических сюжетов (Праджapati, Ушас, Ниррити).

2. Природа индуистских божеств смерти – это сам феномен смерти, который, сохраняя свое абстрактное содержание, присваивает себе смежные идеи (аспекты), символы, антропоморфные качества и характеристики (атрибуты). Когда данный феномен набирает необходимое количество дефиниций, он либо останавливается в своем развитии, соблюдая правильный баланс своей структуры и раскрывая его в разных мифологических сюжетах, либо теряет свое первичное абстрактное содержание и уже не может являться в полной мере божеством смерти. Подобный процесс мы назвали преодолением границы персонифицируемости, на примере Мритью мы видели пример реализации проблемы такого рода.

3. Инцест, единомысленное сотрудничество и иерархическое подчинение – это три возможных типа взаимодействия индуистских персонификаций смерти. Каждый тип коммуникации провоцирует активизацию процессов аспектно-атрибутивного слияния данных божеств, что становится поводом к их медленному растворению и исчезновению из мифологических повествований. Инцест подчеркивает связь с аспектами нечистоты и нарушения либо соблюдения Дхармы, единомысленное сотрудничество позволяет обнаружить единство всех танатологических аспектов внутри персонификаций смерти, а иерархическое подчинение – выделить их уникальные и несводимые к абстрактному содержанию персонифицируемого понятия, черты.

4. Все персонификации смерти могут осуществлять свои танатологические функции только в дозволенных рамках дхармы. Ни одно дотантрическое божество не преодолевает смерть саму по себе. Напротив, все эти персонажи просто исполняют свое предназначение в рамках закона мироздания. Образ Ниррити, отождествляемый с небытием, является пассивным воспроизведением иррациональности феномена смерти, в котором сама пассивность связана с принадлежностью данной богини к ведийскому пантеону богов, соблюдающего гармонические принципы дхармы.

Култ индуистских персонификаций смерти имел арийское происхождение и существовал в рамках ведийского религиозного миро-

воззрения. В средневековый период кризис брахманизма и традиционного пантеона богов отразился и на данных божествах, теряющих свое былое значение в связи с тем, что вокруг них так и не был сформирован стабильно-широкий круг преданных последователей.

## **ПОВСЕДНЕВНАЯ ПРАКТИКА ЦЕРКВИ КАК АРГУМЕНТ В СПОРЕ О ПОЧИТАНИИ ИКОН**

*О. Н. Изотова*

Москва, Россия

Христианская проповедь прозвучала в пределах Римской Империи, а значит в мире полном произведений изобразительного искусства. Роспись покрывала не только стены языческих храмов, но и частных домов состоятельных римлян<sup>1</sup>. Данные археологии сообщают нам, что таким же образом могли быть декорированы и стены синагоги, несмотря на гораздо более осторожное отношение ветхозаветной религии Израиля к культовым изображениям по сравнению с прочими верованиями той эпохи<sup>2</sup>. Религиозные изображения и изображения в повседневной жизни были привычны в повседневной практике большинства жителей Империи. Не должны были составлять исключения и умножавшиеся в этой Империи новообращенные христиане, как из язычников, так и из иудеев. «Если в античном доме мы встречаем роскошную декорацию стен, потолков и полов, то можно ли думать, что в христианском доме эта декорация вдруг исчезла сразу?»<sup>3</sup> – писал на рубеже XIX–XX вв. один из исследователей раннехристианского искусства, Д. В. Айналов.

К подобному же выводу пришел и много столетий назад первый церковный историк Евсевий Кесарийский. «Я ведь рассказывал, – пишет он, – что сохранились изображения Павла, Петра и Самого Христа, написанные красками на досках. Естественно,

---

<sup>1</sup> Пример этому – росписи в погибших Помпеях. См.: Шаму Ф. Эллинистическая цивилизация. – М.; Екатеринбург, 2008. – С. 455.

<sup>2</sup> *Сусленков, В. Е. Дура-Европос / В. Е. Сусленков // Православная Энциклопедия. – Т. 16. – С. 345.*

<sup>3</sup> *Айналов, Д. В. Эллинистические основы византийского искусства / Д. В. Айналов. – СПб., 1900. – С. 130.*

что древние привыкли, особенно не задумываясь, по языческому обычаю, чтить таким образом своих спасителей»<sup>1</sup>.

Тем не менее, только начало иконоборческой политики императоров Исаурийской династии в первой половине VIII в. заставило христианских авторов разработать и систематизировать аргументы в пользу священных изображений. Их трудами практика иконопочитания получила свое богословское обоснование и была оформлена в виде догмата христианской веры в 787 г.

Орос VII Вселенского собора 787 г. утверждает почитание икон Христа, Божией Матери, Ангелов и святых поклонением (προσκύνησις), отличая его от служения (λατρεία), подобающего лишь Богу. Иконы полагается чтить наравне со св. Крестом, св. Евангелием и прочим святыням, почитать их целованием, фимиамом и поставлением свечей. Действия эти отцы собора основывают на некоем «благочестивом обычае древних»<sup>2</sup>.

Несмотря на то, что отцы-иконопочитатели предлагают довольно широкий набор аргументов в пользу святых икон: проповедь через них Воплощения Христова, ключевую роль образа в мироздании, принципиальные отличия христианской иконы от языческого идола и многие другие — достоин внимания и это, казалось бы, риторический оборот, обращающий читателя к некоему благочестивому обычаю. Евсевию Кесарийскому, который относился к религиозным изображениям весьма сдержанно<sup>3</sup>, он казался, как мы увидели, языческим, но иначе восприняли его отцы собора и авторы-иконопочитатели. Мы рассмотрим свидетельства некоторых из них для того, чтобы постараться определить степень важности этого аргумента, то есть обращения к существующей повседневной практике Церкви, в споре о святых иконах. Размышления об образе, к которым мы будем обращаться, содержатся в трудах разного рода, принадлежащих трем патриархам Константинополя: Герману, Никифору и Мефодию — а также преподобному Иоанну Дамаскину и Игнатию Диакону.

Послания Германа Константинопольского (715–730) к епископам Иоанну Синадскому, Константину Наколийскому и Фоме

---

<sup>1</sup> *Евсевий Кесарийский*. Церковная история / Евсевий Кесарийский. — М., 2001. — VII, 18. — С. 325.

<sup>2</sup> καθὼς καὶ τοῖς ἀρχαίοις εὐσεβῶς εἶθισται: Mansi G. D. *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collecti*. — Т. 13. — Р. 378.

<sup>3</sup> См. его письмо к сестре Константина Великого Констанции: *Textus byzantinos ad iconomachiam pertinentes* / Hennephof H., ed. — Leiden, 1969. — Р. 42.

Клавдиопольскому стали первым шагом в создании христианской теории образа в эпоху иконоборческих споров. Они были написаны им в период с 723 по 725 гг.<sup>1</sup> Эти письма позднее читались на VII Вселенском Соборе и вдохновили его решения.

Святитель Герман воспринимает иконы как следствие древнего обычая. Он пишет, что его получили все предстоятели Церквей еще до окончания гонений. Почитание икон существовало не только в малых городах, но в столицах первенствующих Церквей. Для подтверждения древности этой практики патриарх ссылается на упоминание изображений ветхозаветных сцен у свт. Григория Нисского, и считает еще более достойным делом изображений новозаветной истории<sup>2</sup>.

Обратимся к памятнику еще более известному. Три слова об иконопочитании прп. Иоанна Дамаскина были популярны у защитников религиозных изображений Нового времени, что способствовало тому, что уже в XVI в. вышло несколько изданий их текста<sup>3</sup>. По сей день это, вероятно, самая распространенная апология иконопочитания. В Византийской империи VIII–XI вв. эти сочинения Иоанна Дамаскина не были столь известны, хотя и стали первым систематическим изложением христианского учения о священных изображениях. Согласно предположению свящ. Э. Лаута, творения прп. Иоанна вобрали в себя аргументы в защиту икон, сформулированные его известными и неизвестными предшественниками в спорах с иудеями<sup>4</sup>.

Дамаскин берется за написание своего труда, обеспокоенный тем, что «искони крепко хранимое Предание Церкви»<sup>5</sup> находится в опасности и требует слова в свою защиту. С этого он начинает Первое Слово об иконопочитании, упоминает еще не один раз в своей апологии, подтверждает подборкой цитат из различных

---

<sup>1</sup> *Заплатников, С. В.* Концепция зрительного Писания в трудах патриарха Германа Константинопольского / С. В. Заплатников // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. – 2012. – Вып. 4(42). – С. 97.

<sup>2</sup> *Acta Conciliorum Oecumenicorum. Series secunda. Volumen tertium. Pars altera* / E. Lamberz [ed.]. – Berlin, 2012. – P. 466.

<sup>3</sup> *Louth, A.* St John Damascene tradition and originality in Byzantine theology / A. Louth. – A Oxford, 2002. – P. 198.

<sup>4</sup> *Ibidem.* – P. 211.

<sup>5</sup> *Contra imaginum calumniatores orationestres* // Die Schriften des Johannes von Damaskos. – Berlin, N. Y., 1975. – P. 65.

книг Священного Писания. Создание человека по образу Божию, ветхозаветные прообразы, такие как Неопалимая Купина, и изображения, созданные Моисеем становятся необходимыми основаниями учения о святых иконах<sup>1</sup>. Дамаскин осведомлен и о существовавших в церковной истории противоположных мнениях, из которых он находит нужным упомянуть иконоборческую позицию Епифания Кипрского. Но это не является для Дамаскина опровержением древности иконопочитания. Он считает это мнение либо ложно приписанным Епифанию, либо обусловленным неизвестной ситуацией, в которой тот находился, либо про частным ошибочным мнением этого авторитетного церковного писателя и иерарха<sup>2</sup>.

Апологии религиозных изображений в то время могли содержаться не только в богословских трактатах, но и в памятниках, на первый взгляд, этому не посвященных. Примером этому служат некоторые жития святых, созданные в иконоборческую эпоху. Так византийский писатель IX в., Игнатий Диакон включает в написанное им житие патриарха Никифора (806–815) подробное рассуждение об иконах.

В житии подробно описаны события 815 г., когда император Лев V открыто встал на сторону иконоборцев, а патриарх Никифор лишился кафедры из-за несогласия с политикой Льва. К этому году в рассказе Игнатия относится беседа царя и патриарха о святых иконах, которую агиограф представляет в виде своеобразного трактата – разговора патриарха и императора Льва V<sup>3</sup>.

Вступлением к речи патриарха в тексте Игнатия служат слова о широком распространении практики иконопочитания в тогдашней Церкви. Агиограф вкладывает в уста патриарха слова о том, что ни Рим не отвергает честные иконы Христа, ни Александрия – плотское материальное подобие Богородицы ни Антиохия не допускает поругания изображений святых, ни Иерусалим – упразднения отеческих преданий (τῶν πατρικῶν παραδόσεων)<sup>4</sup>. Так

---

<sup>1</sup> Ibidem. – P. 119.

<sup>2</sup> Contra imaginum calumniatores orationes // Die Schriften des Johannes von Damaskos. – Berlin, N. Y., 1975. – P. 117.

<sup>3</sup> Ignatii Diaconi vita Nicephori // Nicephori archiepiscopi constantinopolitani opuscula historica / C. De Boor [ed.]. – Lipsiae, MDCCCLXXX. – P. 168–186.

<sup>4</sup> Ibidem. – P. 171. Столь же ярко в житии Никифора говорится об этом при изложении содержания речи сторонников патриарха, по-



прежде всего прочего Игнатий находит нужным подчеркнуть, что иконы – всеобщее и повсеместное древнее предание Церкви.

В этом биограф патриарха Никифора ничуть не отступает от мнения своего героя, выраженному в его собственных сочинениях. Святитель Никифор – одного из искуснейших богословов второго периода иконопочитания. Его перу принадлежат несколько обстоятельных сочинений в защиту святых икон. В своем Третьем опровержении иконоборцев Никифор называет изначальное и древнее предание наиболее достоверным доказательством, а в ответ на риторическое требование некоего закона, которому оно следует, предлагает в качестве такого закона исполнение делом, под которым разумеет появление нерукотворного образа Спасителя<sup>1</sup>.

Речь здесь идет об известном Эдесском образе. В письменных источниках это образ упомянут впервые лишь около 400 г.<sup>2</sup>, о нем в изложении истории Эдесского царя не упоминает Евсевий Кесарийский. Тем не менее, поклонение этому образу (как один из примеров, пусть и довольно неординарный) обычая поклонения иконам, не оставляют своим вниманием иконопочитатели VIII–IX вв. На свидетельстве о поклонении этому образу строит краткую апологию иконы патриарх Мефодий Константинопольский (843–847). Этот святитель уделял большее внимание агиографическим трудам по сравнению с богословскими и упомянутая защитная речь вложена им в уста свт. Евфимия Сардского. Житие этого святого написано Мефодием в 832 г. Свт. Евфимий также был вынужден защищаться перед императором. Евфимий говорит о своих путешествиях, в которых он узнал обычаи христиан, живущих в разных краях. Эти обычаи составляют единство церковного предания. В Эдессе же Евфимий своими глазами видел нерукотворный образ, поклонялся ему и этим просвещался, по-

---

следовавшей за диалогом, о котором идет речь. Защитники иконопочитания указывают на то, что священные иконы чтутся (ἡ τῶν ἱερῶν εἰκότων σεβάζεσθαι τοῖς) «от восхода солнца до Гадеса и Геркулесовых столпов», то есть по всей вселенной.

<sup>1</sup> *Nichephori, S. Patriarchae CP Antirrheticus III adv. Constantinum Copronimum / S. Nichephori // PG 100. – Col. 461.*

<sup>2</sup> *Cameron, A. The history of the image of Edessa: the telling of a story / A. Cameron // Okeanos. Essays presented to IhorSevchenko (=Harvard Ukrainian Studies VII). – Cambridge, 1983. – P. 80.*

этому еще смелее может возвещать апостольский, переданный через мучеников и отцов обычай поклонения святым иконам<sup>1</sup>.

Подводя итог нашему обзору, пусть и довольно неполному, можно отметить, что все эти богословы эпохи иконоборчества считают практику иконопочитания древним обычаем, важным и укоренившимся в повседневной практике, хотя и устным церковным преданием. В своих апологиях образа они привлекают к древности этой практики внимание читателя. Это дает нам не только возможность приблизиться к пониманию иконы христианами того времени, но и может помочь и в дальнейшем исследовании истоков этой практики. Исследование упоминаний о конкретных примерах поклонения иконам в письменных источниках приводят к тому, что этот обычай видится исследователям довольно поздним изобретением. Так достаточно авторитетной, принятой большинством историков и историков искусства на Западе, считается точка зрения немецкого ученого Э. Кицингера, относящего появление поклонения иконам ко второй половине VI–VII вв., эпохе между царствованием Юстиниана Великого и иконоборческими спорами<sup>2</sup>. Существуют мнения и о том, что иконы появились в Церкви еще позднее<sup>3</sup>, что, как мы увидели, совершенно противоречит словам современников иконоборческого спора. Как более согласное с ними, можно привести мнение А. И. Сидорова, который призывает доверять как свидетельству Евсевия Кесарийского о портретах Христа и апостолов, написанных на таком легко портящемся материале как дерево, так и устной традиции Церкви<sup>4</sup>. Тем не менее, мнение это высказано в работе, не сосредоточенной на вопросе происхождения поклонения иконам и, вместе, с рассмотренными древними свидетельствами лишь указывает направление дальнейшего поиска.

---

<sup>1</sup> Gouillard, J. La vie d'Euthyme de Sardes (d. 831) / J. Gouillard // *Travaux et mémoires*. – 1987. – Vol. 10. – P. 35.

<sup>2</sup> *Kitzinger, E. The Cult of Images in the Age before Iconoclasm* / E. Kitzinger // *Dumbarton Oaks Papers*. – 1954. – Vol. 8. – P. 87.

<sup>3</sup> *Brubaker, L. Icons before Iconoclasm?* / L. Brubaker // *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*. – 1998. – XLV. – P. 1218.

<sup>4</sup> *Сидоров, А. И. Послание Евсевия Кесарийского к Констанции (к вопросу об идейных истоках иконоборчества)* / А. И. Сидоров // *Византийский Временник* 51. – 1991. – С. 58.

## **ТРАНСФОРМАЦИЯ БОГОСЛУЖЕБНО-ОБРЯДОВОЙ ЖИЗНИ ПРАВОСЛАВНЫХ ВЕРУЮЩИХ БССР В 1929–1934 ГГ.**

*А. С. Калинина*  
Минск, Беларусь

В 1920–1930-е гг. в церковной жизни православных верующих БССР произошли значительные перемены, совершавшиеся под влиянием конфессиональной политики советского государства. Последняя, как известно, основывалась на атеистической марксистско-ленинской идеологии и имела антирелигиозную направленность с самого установления советской власти на белорусских землях. С 1929 г. положение и деятельность религиозных организаций регулировались постановлением «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 г., законодательно утвердившим переход государства к более жесткой, по сравнению с 1920-ми гг., политике в области религии. Цель данного доклада – проанализировать, каким образом богослужебная жизнь, исполнение верующими важнейших христианских обрядов в первой половине 1930-х гг. подстраивались под новые реалии.

Прежде всего, следует отметить количественное сокращение и нерегулярность богослужений на действующих приходах, особенно в сельской местности, в связи с повсеместным недостатком православных священников и политикой административного изъятия церквей в БССР. Анализ архивных документов показывает, что многие верующие постепенно теряли привычку и интерес к частым богослужениям, довольствуясь несколькими праздничными службами в году. Из 64 рассмотренных заявлений верующих о направлении на приход священнослужителя за 1929–1934 гг. практически в 2/3 случаев прихожане были заинтересованы в праздновании самого главного православного праздника – Воскресения Христова (отсутствие праздничного богослужения в ночь с субботы на воскресенье могло восполняться последующими службами пасхального цикла), в большом почете были Троица (Пятидесятница) и престольный праздник, а также Рождество Христово. Активизация верующих в поисках священников именно в пасхальный и предпасхальный период подтверждается в переписке священнослужителей: так, в 1931 г. Могилевский архиепископ Сергей Добромыслов в письме митрополиту Даниилу Громоуленко указывает, что для мирян «время обостренной нуж-

ды в священнике» – это «время великого поста, ко дню св. Пасхи и других великих и известных праздников»<sup>1</sup>.

Сами верующие следующим образом мотивировали свое желание иметь священника в великопостно-пасхальный период: «дабы дать возможность раскрыть темноту и сбросить возложенную тяжесть с сердца общины верующих» (заявление от 13 апреля 1929 г. церковного совета Волосовичской церкви Лепельского района, Полоцкий округ)<sup>2</sup>, «духовный голод с особенной силою дает себя чувствовать в эти святые дни... чтобы и наш велико-лепный храм не был закрыт в эти дни ликования и духовного торжества» (прошение от 25 апреля 1929 г. прихожан Тубышской Николаевской церкви Белыничского благочиния, Оршанский округ)<sup>3</sup>, «приближается праздник Святой Пасхи и мы до сих пор еще не говели» (заявление от 13 апреля 1930 г. общины Слуцкой Свято-Троицкой церкви)<sup>4</sup>, «уже проходит Великий Пост и Мы еще небыли у Исповеди, и Некоторые уже умерли без исповеди» (прошение от 8 апреля 1932 г. Лепельской соборной общины)<sup>5</sup>. Как видим, для верующих важно было не только встретить «Праздников Праздник» торжественным богослужением, но и соответствующим образом подготовиться к нему через говение, которое для православного христианина являлось традиционным, обязательным элементом полноценной церковной жизни.

Сама традиция говения не была привязана исключительно к Великому посту и Пасхе. Однако в сложившихся неблагоприятных условиях антирелигиозного давления, недостатка священнослужителей верующие вынуждены были удовлетворять свои религиозные нужды в ограниченный период времени и, как правило, выбирали самый главный пост и праздник. О говении перед другими важными (двунадесятыми, престольными) праздниками в документах не упоминается.

Впрочем, отнюдь не везде прихожане смирялись с подобной ситуацией, так как она вела не только к выпадению православно-го верующего из привычного годового богослужебного круга, но

---

<sup>1</sup> Национальный исторический архив Беларуси (далее – НИАБ). – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 496. – Л. 125.

<sup>2</sup> НИАБ. – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 496. – Л. 43.

<sup>3</sup> НИАБ. – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 449. – Л. 46.

<sup>4</sup> НИАБ. – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 480. – Л. 4.

<sup>5</sup> НИАБ. – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 506. – Л. 72.

лишала приход постоянного пастырского руководства, а это, по мнению самих верующих, серьезно сказывалось на нравственности и вере народа: «...В нас справа абстаить очень кепска, – писал председатель церковно-приходского совета Троицкой церкви г. Кличева Г. Сук 11 ноября 1930 г. митрополиту Даниилу, – народ пашов у блуд и сталі забывать Госпада Бога и стали гаварить што кали священники атказалісь то нам темным людям нима чаго...»<sup>1</sup>. Тем не менее, советская действительность диктовала верующим свои условия, постепенное неизбежное подчинение которым сводило всю богатую православную богослужебную традицию к не-скольким службам в году.

Показательным примером подобного сокращения, произведенного самими верующими, служит история с приходом Георгиевской церкви д. Черноручье (Шкловский район) в 1934 г.: местные власти препятствовали регистрации туда священнослужителя, и верующие, пытаясь найти выход из сложившейся ситуации, обратились с просьбами в обновленческое Могилевское епархиальное управление – приписать церковь к приходу Соборно-Кладбищенской церкви, а в Шкловский районный исполнительный комитет – разрешить причту вышеозначенной церкви совершать у них до 15 богослужений в год. Прошение в РИК содержало перечень самых насущных церковных служб на 1934–1935 гг.<sup>2</sup> Данный документ интересен и ценен тем, что отражает и условия, в которые были поставлены верующие (коллективизация и противодействие властей), и попытки верующих как-то в этих условиях устроиться, сочетать церковную жизнь с колхозными полевыми работами, демонстрируя полную лояльность существующему строю, и приоритеты прихожан в выборе богослужений, в частности, первенство праздников великопостно-пасхального цикла и некоторых двенадцатых, преимущество храмового торжества и дней поминовения усопших перед некоторыми двенадцатыми праздниками, например, перед Вербным Воскресеньем Вознесением.

Помимо вынужденного ограничения количества богослужений в году, встречаются случаи и сознательного отказа от менее важных, с точки зрения верующих, служб: в частности, община Городецкой церкви (Могилевская область) весной 1932 г. «как

---

<sup>1</sup> НИАБ. – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 460. – Л. 45.

<sup>2</sup> НИАБ. – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 572. – ЛЛ. 11–11 об., 14–14 об.

маломощная, у которой не может оказаться средств достаточных для оплаты налогов, просила командировать к ним священника только до радоницы»<sup>1</sup>. В сентябре того же 1932 г. в с. Свяды Лепельского района новоприезжему священнику Емельяну Лескову «старостиха» Феодора «холодно сказала: мы просили Владыку прислать священника на Пасху; но наша просьба не исполнена. Теперь же мнение некоторых членов из пятерки такое, что пока лучше воздержаться от приглашения священника, чтобы не нарушать спокойствия жизни, так как председатель сельсовета лютей, будет преследовать церковных людей (раскулачивать их и т. п.)»<sup>2</sup>.

Одновременно ситуация в городских приходах, переживших кампании по закрытию церквей в 1928–1929 гг., могла складываться совершенно иным образом (особенно если храм имел статус кафедрального собора): горожане, которых не коснулись реалии коллективизации, могли позволить себе даже такую «роскошь», как регулярные будничные богослужения, включая акафисты и молебны, ранние и поздние воскресные литургии. Например, на приходе Свято-Михайловского собора г. Мозыря служили «по четвергам обедню и чтение Акафиста Святителю Николаю, в пятницу вечерню, заутреню, в субботу обедню»<sup>3</sup>.

Если говорить о самом характере богослужений, то, учитывая, что в фокусе внимания авторов сохранившихся архивных документов по большей части оказывались службы великопостно-пасхального цикла (для партийно-советского актива отношение к Пасхе являлось одним из основных индикаторов религиозности населения) и архиерейские торжества, необходимо отметить следующие особенности:

а) общая продолжительность богослужений, включавших утреню, литургию с крестным ходом вокруг храма, молебен, панихиду (на кладбище) могла достигать до 10 часов (например, с 8 утра до 6 вечера). Среди причин – большое количество исповедников (в разных случаях от 300 до 500 человек, часто при одном священнике) и «поминовений» (видимо, подразумевалось чтение записок «за здравие» и «за упокой»), а также продолжительные проповеди, наставления и беседы архиерея с народом;

---

<sup>1</sup> НИАБ. – Фонд 2786. – Оп.1. – Д. – ЛЛ. 14–14 об.

<sup>2</sup> НИАБ. – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 512. – Л. 39.

<sup>3</sup> НИАБ. – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 511. – Л. 45.

б) страдала внешняя сторона богослужений, включая хоровое сопровождение, наличие и состояние богослужебных принадлежностей (книг, икон, облачений и т. д.). Абсолютное большинство церквей были материально бедны; собрать и содержать постоянный хор было трудно как по экономическим причинам, так и из-за боязни верующих быть замеченными властями в активной церковной деятельности. Например, по словам священника Луки Пигулевского, невозможно было организовать хор в Петрикове, так как «все петриковцы ремесленники и состоят членами артелей и профсоюзов и избегают участия в хоре»<sup>1</sup>. В крайнем случае, хором могли быть обеспечены праздничные службы, но чаще обязанности певца исполнял псаломщик, диакон или даже сам священник<sup>2</sup>, что сказывалось на качестве и длительности богослужений;

в) фактическая посещаемость верующими богослужений была достаточно высока (самая большая численность – более 2000 человек за литургией и панихидой – зафиксирована в 1929 г. в с. Чайки Полоцкой епархии<sup>3</sup>), причем, по словам духовенства, «духовный голод, особенно заметен в приходах, где нет пастыря и церкви закрыты»<sup>4</sup>;

г) традиции и новации в богослужении: нет никаких оснований утверждать, что неблагоприятная внешняя обстановка либо обновленческие идеи существенно повлияли на порядок и содержание богослужений (исключение составляет разве что регламентированное законом вмешательство властей в богослужебную деятельность вне храма, например, запрет на крестный ход к реке в праздник Крещения Господня). Характерной чертой православия в принципе являлась укорененность в святоотеческой традиции, церковном предании, неотъемлемой частью которого в представлении верующих был богослужебный устав. Прихожане трепетно относились к «вере отцов», к принципу «поступать, как было заведено до нас», и это распространялось даже на такие, казалось бы, несущественные детали, как установка креста на могиле в голове или ногах во время погребения<sup>5</sup>. Сами обновлен-

---

<sup>1</sup> НИАБ. – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 487. – Л. 79 об.

<sup>2</sup> НИАБ. – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 512. – Л. 78.

<sup>3</sup> НИАБ. – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 455. – Л. 7.

<sup>4</sup> НИАБ. – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 501. – Л. 38.

<sup>5</sup> НИАБ. – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 562. – ЛЛ. 2, 3–4.

цы признали свое поражение в попытках реформировать устав и утверждали, что «в порядке вероучения и в порядке богослужения синодальная церковь решительно ничем не отличается от церкви тихоновской»<sup>1</sup>. Впрочем, на некоторых приходах священникам удавалось проводить в жизнь так называемое общее пение (исполнение всеми молящимися во время богослужений «Символа веры», «Отче наш» и других песнопений) и отверзание Царских врат во время чтения священником Евхаристического канона. Но принятие верующими подобных нововведений было редкостью и зависело, по большей части, от авторитета настоятеля на приходе, его образованности и умения грамотно донести до прихожан суть проделанных изменений<sup>2</sup>.

Участие в церковных службах для верующих было связано не только с молитвой, но и такими важнейшими для полноценной христианской жизни таинствами, как исповедь и причастие. Оба эти таинства в сознании любого члена РПЦ были неотделимы друг от друга, поэтому целесообразно говорить о них как о едином акте публичного исповедания веры. Как уже было отмечено ранее, прихожане «исполняли христианский долг исповеди и причастия» в абсолютном большинстве зафиксированных случаев во время великопостного говения, без чего для верующего было немыслимо достойно встретить праздник Пасхи. Практиковалась как частная исповедь – исповедание грехов священнику каждым верующим наедине<sup>3</sup>, так и общая исповедь – священник зачитывал вслух общий перечень грехов в присутствии кающихся с последующим отпущением грехов каждому индивидуально<sup>4</sup>. Востребованность последней связывают все с той же проблемой недостатка священнослужителей и физической невозможностью священнику одному справиться с наплывом прихожан, которые могли приезжать за 40 верст ради возможности поисповедаться и причаститься<sup>5</sup>. Так, в составе религиозного общества Кохановичской Петропавловской церкви на 25 марта 1934 г. официально числилось 135 членов<sup>6</sup>, в то время как месяцем позже

<sup>1</sup> НИАБ. – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 492. – Л. 73 об.

<sup>2</sup> НИАБ. – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 541. – Л. 28.

<sup>3</sup> НИАБ. – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 506. – Л. 72–73 об.

<sup>4</sup> НИАБ. – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 486. – Л. 14–15 об.

<sup>5</sup> НИАБ. – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 452. – Л. 48 об.

<sup>6</sup> НИАБ. – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 568. – Л. 3.



«в Пасхальную ночь и Благовещение было больше 1000 человек» исповедников<sup>1</sup>.

«Дети не крещаны и люди харонюца как скатина»<sup>2</sup>, «...если нам нужно хоронить то без обедни и без священника за извинением как иврея или нужно винчатся то приходится без венца жить ибо нет священника»<sup>3</sup>, – пишут прихожане в прошениях прислать священника. Таинства крещения и, в меньшей степени, венчания, а также обряд погребения (отпевания) наряду с говением входили в тот религиозный минимум, который «христианские чувства» диктовали соблюдать верующим. Самым востребованным стабильно на протяжении первой половины 1930-х гг. было таинство крещения, за ним с довольно большим отрывом следовало отпевание, наконец, наименьшей популярностью пользовалось таинство венчания. Так, священник Антоний Жуковский (с. Краснотуки Холопеничского района Могилевской области) за первую половину 1929 г. совершил 88 крещений, 15 погребений и 3 венчания<sup>4</sup>; протоиерей Александр Благовещенский в Кохановичском приходе (Витебская область) за 1933 г. совершил 208 крещений, 46 погребений и 14 браков<sup>5</sup>. Эти цифры подтверждают тревожные сообщения священнослужителей с мест, звучавшие на протяжении всей первой половины 1930-х гг., о том, что «требы (крещение, погребение и брак)... в последнее время значительно сокращаются, и брака церковного почти уже и нет»<sup>6</sup>.

Таким образом, на протяжении 1929–1934 гг. под влиянием государственной политики в области религии происходит определенная трансформация различных сторон церковной жизни православного населения БССР, в частности, богослужебной и обрядовой жизни верующих. Это выразилось в постепенном отстранении верующих от участия в церковной жизни, удовлетворение «религиозных нужд» для которых ограничивается теперь посещением нескольких праздничных богослужений в году, участием в крещении и отпевании. Среди основных причин данного явления следует отметить следующие: ликвидация храмов и отсутствие священнослужителей, «колхозный» фактор (кол-

<sup>1</sup> НИАБ. – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 563. – Л. 88 об.

<sup>2</sup> НИАБ. – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 460. – Л. 45 об.

<sup>3</sup> НИАБ. – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 493. – Л. 37 об.

<sup>4</sup> НИАБ. – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 418. – Л. 66–66 об.

<sup>5</sup> НИАБ. Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 21 об. – 22.

<sup>6</sup> НИАБ. – Фонд 2786. – Оп. 1. – Д. 489. – ЛЛ. 66–66 об.

хозные работы носили централизованный характер, и крестьяне были не свободны в распределении своего личного и рабочего времени, к тому же местные власти рассматривали посещение крестьянами церкви как помеху колхозному строительству и использовали это в качестве предлога для запрета богослужбной деятельности в данной местности), тяжелые экономические условия, меры репрессивного воздействия со стороны местных властей на «церковников», причем последние в целом негативно сказывались участии верующих в церковных делах.

## **ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ МИТРОПОЛИТА АЛЕКСИЯ (А. Я. ГРОМАДСКОГО) (ПОЛЬСКИЙ ПЕРИОД)**

*А. Г. Иценко*

Ровно, Украина

Имя митрополита Алексия для исследователей, занимающихся историческим религиоведением, известно в связи со становлением и деятельностью Автономной православной церкви на украинских землях в оккупационный период 1941–1943 гг. При этом исследователи обходят тот факт, что митрополит Алексий был и религиозным мыслителем, оставившим после себя значительное богословско-философское наследие в целом ряде монографий, статей, проповедей. В своих работах иерарх поднимал злободневные проблемы церковно-культурной жизни своего времени, размышлял над религиозными, философскими, богословскими и социальными проблемами. До сих пор исследователи, размышляющие над личностью Алексия и дискутирующие по поводу особенностей его воззрений, не занимались комплексным анализом его трудов. Поэтому, исследование интеллектуального наследия экзарха Алексия для религиоведческой науки является значимым и актуальным.

Творения митрополита Алексия, как и любого другого мыслителя, делятся на определенные периоды. Иерарх жил в сложную эпоху и в разных государственных образованиях, которые по-разному решали, в том числе и конфессиональный вопрос, прямо влиявший на проблематику, которую поднимал мыслитель в тех или иных своих работах. Целесообразно выделить имперский (1908–1918 гг.), польский (1919–1939 гг.), советский и оккупационный (1939–1943 гг.) периоды творчества. Наиболее плодотворным был, несомненно, Польский межвоенный период, поскольку

именно тогда издается наибольшее количество его работ, которые расходились большими тиражами по епархиям и приходам Польской Православной церкви.

Формирование религиозного мировоззрения церковного интеллектуала проходило в традиционной церковной семье на Холмщине, входившей тогда в состав Российской империи. А. Громадский не знал внутренних религиозных борений, однако его религиозные убеждения были достаточно твердыми и глубокими. В этих духовных убеждениях он утверждался не столько путем тяжелых интеллектуальных поисков, сколько духовно-мистическим религиозным опытом, который, в процессе обучения в духовных учебных заведениях, обогащался рациональными основаниями. Закончив Холмское духовное училище и семинарию, Громадский поступает в Киевскую духовную академию, которую закончит по первому разряду, защитив диссертацию и получив ученую степень «кандидата богословия-магистранта»<sup>1</sup>.

Оказавшись на территориях, вошедших в состав Польши, он принимает епископский сан, здесь ему суждено будет играть одну из центральных ролей в религиозно-культурной жизни, главной проблемой которой было провозглашение церковной автокефалии. Все эти процессы происходили при непосредственном участии Громадского, поддерживавшего тех епископов, которые ориентировались на автокефалию, более того, в ряде своих работ Алексей предпринимает глубокий историко-религиоведческий, философско-богословский анализ этих сложных событий.

Алексий отмечает, что провозглашение автокефалий с XIX в. имеет свою специфику, которая заключается в том, что это «дело правительств»<sup>2</sup>. Иерарх считает, что ситуация в мире изменилась, а следовательно, нужно признать: «При нынешних условиях существования государств невозможно требовать от их правительств полной независимости в таком важном вопро-

---

<sup>1</sup> Пастирське і архіпастирське служення Його Високопреосвященства, Високопреосвященнішого Алексія, Архієпископа Волинського і Кременецького // Церковний календар Православної церкви в Польщі. – 1938. – С. 52–56. – С. 53.

<sup>2</sup> *Алексий (Громадский)*. Ответ на «Меморандум Собора 12 Православных епископов Российского Патриарха...» / епископ Алексей (Громадский) // Православна Волинь. – 1922. – № 21–22. – С. 22–30. – С. 24.

се, как религиозный вопрос»<sup>1</sup>. Оппонируя критикам Польской автокефалии, он обвиняет их в неконструктивности позиции и провокации «церковной анархии». Иерарх пишет, что польский епископат, видя церковно-административный хаос в СССР, пошел на сотрудничество с правительством именно «для спасения Св. Православия». Впоследствии Алексей будет указывать, что история – это открытый процесс, следовательно, при объективной смене обстоятельств думающий человек иногда должен пересматривать некоторые свои взгляды и менять позицию, сохраняя, конечно же, принципиальные приоритеты. В очередной раз он выдвигает тезис о том, что каноническая территория поместной церкви проходит по государственным границам<sup>2</sup>. Алексей активно критикует живоцерковников и обновленцев в целом, не приемля их идейных позиций. Также он упрекает митр. Сергия за его Декларацию о лояльности атеистическим властям, солидаризируясь в оценке ее с митр. Антонием (Храповицким)<sup>3</sup>.

В 1927 г. по итогам путешествия на православный Восток, Алексей пишет очередную свою работу<sup>4</sup>, где поднимает целый ряд богословских проблем, особенно, касающихся тонкостей провозглашения автокефалии и канонического ее оформления. Мыслитель-богослов дает глубокий экскурс в историю древних восточных церквей, автокефальный статус которых никогда не оспаривался (Константинопольской, Александрийской, Антиохийской, Иерусалимской), а также тех православных церквей (Сербской, Болгарской, Элладской, Румынской), получение автокефалий которыми сопровождалось определенными каноническими проблемами. Его историософия автокефалии заключается в том, что невозможно подходить к проблеме признания новой автокефальной церкви со статическими схемами, которые были

---

<sup>1</sup> *Алексий (Громадский)*. Непрошенные радетели или около автокефалии Православной Церкви в Польше / архиепископ Алексей (Громадский). – Варшава: Синодальная типогр., 1929. – 28 с. – С. 16.

<sup>2</sup> Там же. – С. 11.

<sup>3</sup> Там же. – С. 21; 26.

<sup>4</sup> *Алексий (Громадский)*. Посещение Его Блаженством, Блаженнейшим Митрополитом Дионисием Святых Православных Автокефальных Восточных Церквей / епископ Алексей (Громадский). – Варшава: Синодальная типогр., 1928. – С. 117; 132.

актуальны в раннем средневековье. Каждая церковная единица приобретает автокефалию в соответствующую эпоху и особенности ее получения, в силу объективных исторических причин, несут на себе отпечаток этой эпохи, с чем нельзя не считаться. Относительно Польской автокефалии, Алексей отмечает: «Все Православные Церкви безусловной признают необходимость автокефального существования Православной Церкви в Польше и дали авторитетное одобрение канонического устройства этой Церкви...»<sup>1</sup>.

В связи с некоторой неопределенностью положения Православной церкви в Польше Алексей пишет работу «О Каноничности «Положения о внутреннем устройстве Православной Церкви в Польше»», где дает аналитическую богословско-каноническую справку по церковно-государственному конкордату. Он отстаивает позицию, по которой «Устав... был отработан на точном основании свв. канонов Православной Церкви и в строгом согласии с церковным правом и преданием Восточной Церкви». Алексей обращает внимание на открытость принятия документа, указывает, что церковь в Польше является «чуждой монархическим устремлениям папоцезаризма»<sup>2</sup>. Далее иерарх поднимает вопрос участия народа в избрании епископа и отмечает, что ссылки на Апостольские постановления, где есть указание о народном избрании епископа, в настоящее время не могут быть оправданы. Ссылаясь на 13 пр. Лаодикийского собора, Алексей отмечает, что «участие народа в церковных делах» допустимо лишь при условии глубокой воцерковленности народа, что сейчас большая редкость. В основе же церковного управления, как считает Громадский, должно быть положено 34 Апостольское правило, которое представляет «истинную соборность» и предотвращает церковный «абсолютизм»<sup>3</sup>.

По случаю избрания еп. Алексея в 1927 г. профессором Богословского факультета Варшавского университета он произнес пу-

---

<sup>1</sup> *Алексий (Громадский)*. Посещение Его Блаженством, Блаженнейшим Митрополитом Дионисием Святых Православных Автокефальных Восточных Церквей... – С. 3.

<sup>2</sup> *Алексий (Громадский)*. О каноничности «Положения о внутреннем устройстве Православной Церкви в Польше» / епископ Алексей (Громадский) // Воскресное чтение. – 1927. – № 7. – 13 февр. – С. 90–94. – С. 90–91.

<sup>3</sup> Там же. – С. 92–93.

бличную лекцию по церковному праву<sup>1</sup>. Здесь проф. Громадский указывал на «живое, плодотворное и долговременное значение в жизни и дисциплине Православной Церкви» церковных правил, отмечал, что каноническое право не столько «правовая доктрина», сколько «отражение Православной Церкви как сверхъестественного института»<sup>2</sup>. Алексей поднимает острый вопрос о соответствии канонов, сформировавшихся сотни лет назад, реалиям современной церковной жизни. По его мнению, каноны не «мертвая буква», они служат ориентиром для настоящей церковной жизни, и созданы церковным сознанием не для построения «Царства Божия на земле», а для духовно-нравственного совершенствования человека, входящего в церковную ограду. Главное для Алексея то, что каноны основаны на живой традиции апостолов, а потому они «актуальные и постоянные, священные и необходимые в Церкви Христовой до скончания века»<sup>3</sup>.

В своей следующей работе Алексей поднимает проблему концепции церковного управления. С сожалением мыслитель констатирует, что в церковной среде произошло разделение на два лагеря: «правый» («склонен умалять на Соборе значение низшего клира и мирян») и «левый» («видит в епископах верхнюю палату Собора, поставленную для корректировки, утверждения или отторжения постановлений нижней палаты») <sup>4</sup>. Опираясь на историческую традицию церкви и авторитетных зарубежных и российских канонистов и историков (К. И. Гефеле, П. Гиншиус, А. Ритчль, Г. Ю. Г. Зом, М. С. Суворов, А. П. Лебедев), Алексей делает вывод, что даже на епископских соборах присутствовали клирики и миряне и их голос имел «огромное и решающее значение»<sup>5</sup>. Громадский отмечает, что на Вселенских соборах предоставлялось

---

<sup>1</sup> *Aleksy (Gromadzky). Kanony Sw. Aposłotów i ich stosunek do obecnego życia Kościoła Prawosławnego i dyscyliny, w związku z głównym zadaniem prawa kanonicznego / biskup Aleksy (Gromadzky) / arcybiskup Aleksy (Gromadzky) // ЕЛПІΣ. – 1928. – № 4. – S. 53–64.*

<sup>2</sup> Ibid. – S. 54.

<sup>3</sup> Ibid. – S. 64.

<sup>4</sup> *Алексий (Громадский). К вопросу о составе нашего Церковного Собора и значении на нем епископов / архиепископ Алексий (Громадский). – Варшава: Синодальная тип-я, 1930. – С. 3–4.*

<sup>5</sup> Там же. – С. 5; 14.

слово даже языческим философам. Однако, опираясь на практику первого Апостольского собора и авторитет святых отцов (Климента Римского, Ириния Лионского, Тертуллиана, Киприана Кариагенского, Бл. Иеронима и Бл. Августина и др.), Алексей делает вывод, что участие в соборах епископата и мирян носили разный характер, поскольку именно епископам, как носителям апостольского преемства, принадлежала «последняя мысль», на основе которой принимались решения на Соборе. От пресвитеров Соборы ожидали «совета» (*consillium*), от народа «согласия» (*consensus*), а «решение» (*arbitrium*) постановляли епископы. Даже подписи под соборными актами носили разную формулу: для епископов «*ὁρίσας ἰπῆγραφα*» («решающая подпись»), а для других просто «*ἰπῆγραφα*» («подписал»)<sup>1</sup>. Особый авторитет епископов как апостольских преемников «неизмеримо выше тех «демократических» планов церковной организации, какие роятся в головах самообольщенных реформаторов всех времен»<sup>2</sup>.

Обращают на себя отдельное внимание и две церковно-исторические работы Алексея<sup>3</sup>, в которых описаны особенности церковной жизни в межвоенной Польше сквозь призму жизни и деятельности двух иерархов – митрополитов Георгия (Ярошевского) и Дионисия (Валединского)<sup>4</sup>. Ценность указанных работ еще и в том, что Громадский был непосредственным участником описываемых событий и для историка религий эти исследования важный источник. Конечно же, автор субъективен в своем подборе фактологии и выводах, однако в ряде случаев он выходит за пределы идейной линии. Так, при всем уважении к митрополиту Георгию, Алексей вынужден признать, что чрезмерное давление

---

<sup>1</sup> *Алексий (Громадский)*. К вопросу о составе нашего Церковного Собора и значении на нем епископов / архиепископ Алексей (Громадский). – Варшава: Синодальная тип-я, 1930. – 31 с. – С. 17–18.

<sup>2</sup> Там же. – С. 24.

<sup>3</sup> *Алексий (Громадский)*. Митрополит Георгий / архиепископ Алексей (Громадский) // Воскресное Чтение. – 1933. – № 7, 11, 13, 15, 19, 21; *Алексий (Громадский)*. К истории Православной Церкви в Польше за десятилетие пребывания во главе ее Блаженнейшего Митрополита Дионисия (1923–1933) / архиепископ Алексей (Громадский). – Варшава: Синодальная тип-я, 1937. – 164 с.

<sup>4</sup> Следует отметить, что для Громадского просопографический жанр был особенно близок, кроме указанных, Алексей пишет исследования по таким личностям как еп. Евлогий (Георгиевский), еп. Иоанн Терашевский, митр. Михаил (Ермаков), митр. Петр (Могила).

митрополита на несогласных с его автокефалистской линией во многом «повлекли за собой и мученическую его кончину»<sup>1</sup>.

Следует упомянуть и агиографическую работу владыки Алексия, посвященную 100-летию со дня смерти и 30-летию канонизации Серафима Саровского<sup>2</sup>. Для автора святой Серафим высотой своей духовно-нравственной жизни является знаковой фигурой не только своей эпохи, но и христианства вообще. Его религиозно-духовный опыт настолько филигранный, что включает в себя почти все виды мистических подвигов: от молитвенности и пустынничества до затворничества и мученичества.

Особым пластом творчества Алексия этого периода следует отметить его богатое гомилетическое наследие, где были подняты самые актуальные проблемы тогдашней церковно-культурной жизни. Следует отметить, что Алексий практиковал постоянные визитационные путешествия по приходам своих епархий, где много проповедовал, следовательно, его религиозные идеи имели непосредственное и большое влияние на умы многочисленного конфессионально ориентированного народа. Тематика проповедей была самой разнообразной, но в основе все же лежала концепция духовно-нравственного совершенствования личности на основе православной аскетической традиции с опорой на сотериологическую перспективу. Проповеди непосредственно издавались в журналах «Воскресное чтение», «Церква і нарід», или тщательно записывались сопровождающими иерарха в визитациях лицами и впоследствии выходили отдельными статьями или книгами в пересказах<sup>3</sup>.

Социокультурные трансформации в период жизни митрополита Алексия бесспорно детерминировали его научно-богословскую деятельность: либо прямо требовали от него реакции на определенные события культурно-религиозной жизни, либо опосредованно влияли на выбор тематики той или иной работы. Его труды носили разножанровый характер (от публици-

---

<sup>1</sup> *Алексий (Громадский)*. Митрополит Георгий / архиепископ Алексий (Громадский) // Воскресное Чтение. – 1933. – № 21. – С. 323–326. – С. 324.

<sup>2</sup> *Алексий (Громадский)*. Преподобный Серафим Саровский, великий угодник Божий и Чудотворец / архиепископ Алексий (Громадский). – Варшава: Синодальная тип-я, 1933. – 122 с.

<sup>3</sup> *Тучемський, М.* По глухих закутках Волинського Полісся / протоієрей М. Тучемський. – Крем'янець: Церква і Нарід, 1938. – 122 с.



стических зарисовок до научно-философских изысканий), в них поднимались вопросы из области богословско-канонической, религиозно-нравственной, историко-церковной, религиозно-историософской проблематики. Во всех своих работах митрополит Алексей выступает как глубокий религиозный мыслитель, ученый-богослов и общественно-церковный аналитик.

## **RECONSTRUCTION OF ANTI-TRINITARIANMOTOVYLO VIEWS BASED ON PRINCE A. KURBSKII CRITICS**

*А. В. Шаповал*

Изяслав, Украина

Motovylo was a Volyn nobleman and owner of a personal coat of arms. Motovylo, by request of Prince Ostrog, Motovylo responded to the polemic work of P. Skarga, «On the Unity of the Church» (1577 r.)<sup>1</sup>.

However, Motovylo's work was not published due to the resistance of Prince Andrew Kurbski, whose personal correspondence with Konstantyn Wasyl Ostrogski, in the «second» and «third» letters to the latter<sup>2</sup>, appealed to Prince Ostrog to abstain from publishing the work. However, according to Natalia Yakovenko, the first work written by Orthodox followers, titled «Message to the Latin of their own books», was published in about 1582 and she believes that this text was written by Motovylo<sup>3</sup>.

According to Igor Teslenko, Motovylo owned a part of the village Lazuchnyka of Kuz'myns'kyi parish, he was the owner of the village Leduhova of Kremenetskiy Count, and he also took a village Zakrynychchya in Novozaslavska parish as a pledge from Prince Janusz Zaslavsky. Motovylo was twice married and had descendants, who in the XVII century, were named for Benevychi-Motovydla<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Piotr, S.* O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o Greckiem i Ruskiem od tej jedności odstąpieniu / *S. Piotr // Skarga Piotr.* – Krakow: DRUKARNIA "CZASU" FR. KLUCZYCKIEGO I SP. pod zarządem Józefa Łakocińskiego, 1885. – 301 c.

<sup>2</sup> Сказания князя Курбского / под ред. Н. Г. Устрялова. – СПб: Тип. Императорской Академии наук, 1968. – 494 с.

<sup>3</sup> *Яковенко, Н. М.* Реформа «грецької» церкви: унія, оновлення православ'я / *Н. М. Яковенко // Історія української культури: у 5 т. – Київ, 2001. Т. 2. – 835 с. – С. 512.*

<sup>4</sup> Острозька академія XVI–XVIIст., енциклопедія. – Острог: Видавництво Національного університету Острозька академія, 2011. – 512 с. – С. 241.

Analyzing these sources, we learn that the Motovylo was an anti-Trinitarian: «А той-то Мотовило инославны не токмо арианского духа в себѣ имѣетъ, но воистинну сугу безлѣйшаго, неистовѣйшаго диявола, ланфима на общего владыку, Христа нашего, отрывающа, подалеко горчайшии и ядовидши, нежели Арий безбожны. Бо он согласник и обновитель Павла Самосадского ерѣси и Фотинуса некакого, древних еретиков, которые прѣли преждевѣчности Сына Божияго и не вѣрили пророческимъ словесемъ, начало полагающе от Марии Христу, их же давно поппранно и обличенна ерѣсь, и проклятием осуждена и с ними вкупе»<sup>1</sup>.

The same confirmation is given by Kurbskii in the third letter to the Prince of Ostrog «То се убо, ерѣтицы предреченные и нынешнии, ученицы ихъ, не токмо Сына Божия ото Отца существа отлучаютъ, яко Арий, но и преждевѣчное рождество его, от Отца прият, точию от Марии начало ему полагающе; а пророческимъ гласом о преждевѣчномъ рождествѣ его и апостольскимъ проповѣданием не вѣрят и смеются прескверно!»<sup>2</sup>.

The views presented can define Motovylo as an anti-Trinitarian. Anti-Trinitarianism is a broad term for identifying the doctrine which denies the Holy Trinity dogma of three unique of the incarnations of God (Father, Son and Holy Spirit). At the Council of Nicea in the year 325, this ideology was banned and declared as heresy. By this time the Christian dogma of the Holy church on Trinity was not approved yet – among anti-Trinitarian there were Gnostics, Monarchians, Adoptionists, Subordinationists and Arians. The Abrahamic religions, Judaism and Islam, are also anti-Trinitarian religions in their own sense.

During the Reformation, anti-Trinitarianism returns to the religious arena. Reformers decided to implement the dogma of the Trinity, although not to break the bonds with the early Christian church. Between the teachings there was a polemic, which sometimes ended in bloodshed. One of the main ideologists of anti-Trinitarianism, Miguel Servet, was burned through Calvin's insistence for non-recognition of the Trinity.

A large proportion of anti-Trinitarians were concentrated in Italy, but because of the persecution they faced from the Inquisition, they

---

<sup>1</sup> Сказания князя Курбского / под ред. Н. Г. Устрялова. – СПб: Тип. Императорской Академии наук, 1968. – 494 с. – С. 245.

<sup>2</sup> Ibid. – С. 246.

had to seek refuge in Protestant countries. Anti-Trinitarian migrated into Eastern Europe, a large of whom moved into the territory of Poland, where they later followed the teachings of Faust Sotsyna and formed a new anticlerical process.

The history of Arians in Ukraine begins in the second half of the XV century from the Sect of Skhariya the Jew, who came from Kyiv to Novgorod from the Great Duchy of Lithuania. The main ideologist was Skhariya, which was described as: *«Быль в тые часы жидовнъ, именем Схария, сталсе начиньем дѣволским научен был вшеліакиим злым вынайденѣам, чаром и чорнокнижству, богу звездному и астрологи. Мѣшкал в мѣсте Киевском, значный былъ пред князем Михайлом, который на тот час пановал мѣшкаючи у вѣре христианской, сын Алексанѣдров, внук Володимиров»*<sup>1</sup>.

Jews in their teachings followed the heresy of Arius. They taught that Jesus was the Son of God, in the same capacity that Moses, Joshua and the other prophets were also God's children. They taught that they do not deny that he was a divine messenger. Jews pointed out that everyone can be like Christ, as Christian virtues were perceived not through theology, but rather as an ethical doctrine – people had to look for ways to improve themselves, to understand their purpose as components for salvation. This interfered with the Renaissance ideas that man could create himself and the world, rather than be a passive part of the church.

This teaching was followed by Theodosius Kosoi – the leader of one of the most radical religious movements in the territory of medieval Ukraine and Russia. It is believed that he developed the most perfect Jewish doctrine. Theodosius stood against the feudal system and church hierarchy; denied rites, sacraments, the cross, icons, etc.

*«К попам не приходите, и молебенов не творите, и молитвы их не требовати, и не кайтесь, и не причищайтесь, и темияном не кадити-ся, и на погребении от епископови от попов не поминати-ся... Подобаєт поклонятися духом Отцу, а не поклоны творите, ни на землю падати и поклонятися, ни проскуры, ни капуны, ни свечи приносити»*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Перетц, В. Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII веков / В. Н. Перетц. – Ленинград, 1928. – 246 с. – С. 128.

<sup>2</sup> Зимин, И. С. Пересветов и его современники: очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI века / А. А. Зимин; отв. ред. М. Н. Тихомиров; Ин-т истории АН СССР. – М.: Изд-во АН СССР, 1958. – 498 с. – С. 286.

The dogmas taught in his teachings interfered with Bogomilism, which also denied such things as the cross, icons, ecclesiastical hierarchy, liturgy, power, etc. Analyzing Kosoi teaching, we can assume that he wanted to restore Christianity to its original face.

For such views Kosoi was convicted and imprisoned, but he escaped to the Grand Duchy of Lithuania to Volhynia, where he finds adherents and Motovylo was among them.

Motovylo, living in the realm of the prince of Ostrog, was probably acquainted with the works of European anti-Trinitarianism. It is in the XVI and XVII centuries, when Ostroh reaches its climax and is the largest cultural, religious and economic center in Ukraine. With the initiative of Konstantyn Wasyl Ostrogski, a spiritual and educational center that had a printing and publishing scientific group was created<sup>1</sup>. Because of the Reform Movement, there were existing communities of anti-Trinitarians and Calvinists in town. In addition, knowing that the Orthodox Church was in crisis, he was ready to cooperate with them.

*Prince Andrew Kurbski pointed out that anti-Trinitarian and related sects were not only in Volyn «на Подгорю соборы их волочатся тако же и во оных руских пределах.» This evidence was also confirmed by papal nuncio Fulvio Ruggiero «rose some sect that is widespread in Lithuania, which promotes the idea of old Aria»<sup>2</sup>.*

Ukraine during this period was an arena of struggle between two groups of anti-Trinitarianism «Lithuanian brothers» led by Simon weekdays and «Polish brothers» under the direction of Martin Czechowicz and Jan Nyemovskii. Prince Andrew Kurbskii wrote to the judge of Volyn Kodiyan Chaplycha (1575) that «у домах його угнездилась ересь пожидовлених Феодосія Косого та Ігнатія»<sup>3</sup>. His contemporaries indicated that after escaping from Moskovia in Lithuania they became Protestants. According to V. Hanyak they were likely to join the «Lithuanian brothers»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Острозька академія XVI– XVIIст., енциклопедія. – Острог: Видавництво Національного університету Острозька академія, 2011. – 512 с. – С. 391.

<sup>2</sup> Любашенко, В. І. Єретичні течії [Електронний ресурс] / В. І. Любашенко. – Режим доступу до ресурсу: <http://litopys.org.ua/istkult2/kult222.htm>.

<sup>3</sup> Сказання князя Курбського / под ред. Н. Г. Устрялова. – СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1968. – 494 с. – С. 234.

<sup>4</sup> Ганяк, В. Й. Замок Острожських відкриває свої тайни. Очерк 9-й [Електронний ресурс] / В. Й. Ганяк. – 2010. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.proza.ru/2010/07/27/1176>.

The study of anti-Trinitarian history can be divided into an early period (heterogeneous ideologically and organizationally, having various religious and socio-political views) and a late one (Socinianism).

In its early period, anti-Trinitarian is comparable to Anabaptism. These two movements in Europe were enlisted by those who were dissatisfied with the incomplete development of the Reformation. Both movements recognized the right of an individual to religious freedom; a highlight of both movements was the teaching of religious individualism; they both fought against all forms of feudal dependence or inequality.

Some anti-Trinitarian views differed from the teachings of the Anabaptists: Firstly, the teachings provided for deference to the mind first and to faith, second; secondly, they required critical analysis of Scripture and denied the sanctity of the Old Testament; thirdly, they put forward the idea of non-confession of faith that render them to the level of rationalist trends. Therefore, anti-Trinitarians were unacceptable for classical religious teachings, and for the Anabaptists.

In one of the letters Kurbskii indicates that Motovyylo was an anti-Trinitarian chiliast: *«А любовникъ твой, Мотовило, не токмо во всей прескверной книзе своей фалишь пророческие словеса выкладает, паче же прескверне и грубно, и в конклюдити то книги своей Христа проповѣдуетъ наки преитти, и на тысящультъ еще тленное житие уставити върнымъ своимъ, и ясти и питици, и под винницами наслаждаться»*<sup>1</sup>.

Chiliasm is a religious doctrine of the second coming of Christ and His millennial kingdom on earth, which has to come before the end of the world. This process was formed through direct interpretation of «Apocalypse»: *«And I saw thrones, and they sat upon them, and judgment was given unto them: and I saw the souls of them that were beheaded for the witness of Jesus, and for the word of God, and which had not worshipped the beast, neither his image, neither had received his mark upon their foreheads, or in their hands; and they lived and reigned with Christ a thousand years»* (Revelation 20: 4).

As said by L. Mitrokhin, chiliasm throughout church history has caused an ambiguous attitude. This doctrine was often used for political purposes, and debates about it were sometimes very turbulent<sup>2</sup>.

The idea of Millenarism (Millenarianism) was popular among the Anabaptists for some time. Chiliasm by that time was demystified. It was believed that the idea of God's kingdom on earth is the future compensation

<sup>1</sup> Сказания князя Курбского / под ред. Н. Г. Устрялова. – СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1968. – 494 с. – С. 221; 234.

<sup>2</sup> Христианство: слов. / под общ. ред. Л. Н. Митрохина. – М.: Республика, 1994. – 559 с. – С. 277–278.

for an unfair life. What is important in this is that believers perceive this idea as one that can be achieved through their own efforts. The above facts also prove that Motovylo was influenced not only by Kosoi ideas, but also of various anti-Trinitarian processes in Europe and the various teaching of the time that he was acquainted with through his studies.

It is through this evidence that we try to reconstruct Motovylo's views. As an anti-Trinitarian chiliast he denied the basic tenets of Christianity – the Trinity – denied the doctrine of the divinity of Christ and the immortality of the soul. He was a Unitarian and condemned Trinitarian and Deist views.

As in the days of Motovylo, anti-Trinitarians were not unified and were very heterogeneous; dominated by different theories as to whether the real anti-Trinitarians supported feudalism, human nobility and the exploitation of others. For example the famous Arian Protector, Jan Kischka, advocated the preservation of the existing order. At the same time anti-Trinitarian Paul Grzegorz addressed to the followers of anti-Trinitarianism, *«Ви не маєте права їсти хліб, здобутий потом ваших підданих, а самі повинні працювати. Ви не повинні також жити у маєтках, подарованих вашим пращурам за пролиття крові. Продавайте ваші маєтки і майно, а отримані гроші розда- вайте бідним»*<sup>1</sup>. Theodosius Kosoi, also opposed the autocracy, as mentioned above. But given the realities of the time, in order to survive, anti-Trinitarianism had to violate their beliefs. Motovylo did not support this dogma, since he possessed great estates. Chiliasm of Motovylo was very similar to the views of Jan Nemovskiy that directly referred to the twentieth chapter of the Apocalypse.

Analyzing further similarities between the views of Motovylo and «Polish brothers», it can be assumed that he also opposed infant baptism and believed that a person has to be knowingly baptized as an adult and to follow Christ by further actions.

Motovylo acted against the church hierarchy, as evidenced by the dissatisfaction of Prince Kurbskii «не имея никакого страха Божия, проповедует свои бессмысленные или бесстыдные рассуждения по поводу римских епископов, которых он считает и называет, как свидетельствуют его слова, епископами Антихриста»<sup>2</sup>. Although it is important, that the work was not published, but the idea of Papa-antichrist was smartly used afterwards by the following panelists.

---

<sup>1</sup>Подокшин, С. А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы. (Вторая половина XVI начало XVII в.) / С. А. Подокшин. – Минск: Наука и техника, 1970. – 224 с. – С. 70–71.

<sup>2</sup>Сказания князя Курбского / под ред. Н. Г. Устрялова. – СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1968. – 494 с. – С. 234; 246.

## **СОЦИАЛЬНАЯ АКТИВНОСТЬ ВЕРУЮЩИХ ХРИСТИАН В СВЕТЕ СОЦИАЛЬНЫХ УЧЕНИЙ РПЦ И РКЦ**

*В. К. Борецкая*

Гомель, Беларусь

В условиях постиндустриального общества, когда происходит отказ от больших идей, политических идеологий, отчуждение от другого, от непосредственного межличностного общения идеи христианства по-прежнему остаются востребованными в обществе во многом благодаря социальной активности верующих. Внутренней необходимостью церкви всегда являлся поиск разнообразных форм служения миру, благодаря которому верующие обретали гармонию между удовлетворением исключительно внутренних религиозных потребностей и практическим исполнением религиозных наказов, а также преодолевался барьер между богословскими поисками и практическим участием церкви в решении разнообразных социальных проблем диктуемых временем. Влияние массовой культуры на современного человека не исключает его потребности в общении, самореализации, поиска ответа на экзистенциальные вопросы. Христианская церковь, представляет собой единый организм, построенный на основе любви, единения, общения, где каждый является личностью со своими характерными особенностями, положительными качествами и недостатками, призванной реализовать свою уникальность, осуществить свое предназначение. Церковь в определении своей миссии служения миру отвечает и потребностям современного человека, ищущего в многоликом пространстве себя. Осуществляется данная миссия через социальную активность верующих, благодаря которой воплощается в реальность диалог между церковью и обществом.

Осознавая значение социальной активности верующих, Римско-католическая и Русская православная церкви призывают сегодня христиан к деятельному участию в общественной жизни, изменению социального порядка в соответствии с нормами справедливости, опираясь на личностные духовные и моральные способности при неустанном внутреннем духовном росте. Решение социальных проблем на фоне духовной скудности современного мира, с его «угнетающей пропагандой потребительства», унынием, порождающимся привычкой к комфорту и получения во всем выгоды, по мнению папы Франциска, невозможно без

евангельской миссии церкви<sup>1</sup>. Неоднократно о социальном служении, как одной из основных задач церкви в современном обществе, упоминает в своих обращениях к верующим Патриарх Русской Православной церкви Кирилл. В Рождественском послании 6 января 2015 патриарх, размышляя над духовной значимостью «тайны Боговоплощения» для современников, призывает верующих «быть православными людьми не по социологическим только опросам, а по своим глубоким убеждениям и по образу жизни»<sup>2</sup>. Кроме участия во внутрицерковной жизни верующие миряне должны быть причастными к проблемам современного общества и на практике применять воспринятые христианские ценности. Следует отметить, что в эпоху становления христианства и кровавого преследования верующих в Римской империи христианская церковь расширяла территориальные границы своей миссионерской деятельности и увеличивалась численно благодаря духовному подвигу верующих. Свидетельством этого подвига был их образ жизни, посвящение своей жизни служению ближнему, т. е. социальная активность, порождаемая духовным ростом.

В современной социологии, психологии, педагогике существует множество определений понятия «социальная активность», которая рассматривается как деятельность, связанная с опредмечиванием идей, как способность человека преобразовывать окружающую среду в соответствии со своим мировоззрением, со своими ценностными ориентациями<sup>3</sup>. Определение понятия

---

<sup>1</sup> Franciszek. OrędziePapieżana ŚwiatowyDzień Misyjny / Franciszek // L'OsservatoreRomano. – 2014. – № 7. – С. 4–5.

<sup>2</sup> Патриарх Кирилл. Рождественское послание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла / Кирилл Патриарх // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3897310.htm> l. – Дата доступа: 12.01.2015.

<sup>3</sup> Абрамова, В. С. Педагогические условия формирования социальной активности личности / В. С. Абрамова // Альманах современной науки и образования. – 2013. – № 1(68). – С. 10–14; Моисеев, А. С. Психологический подход к определению понятия «социальная активность» / А. С. Моисеев // Социально-экономические и психологические проблемы управления: сб. науч. ст. по материалам I (IV) Междунар. науч.-практ. конф., проходившей в Моск. городск. психолого-педагогическом университете, 23–25 апр. 2013 г. [Электронный ресурс]. – 2013. – Режим доступа: [http://psyjournals.ru/files/63212/16\\_Moiseev.PDF](http://psyjournals.ru/files/63212/16_Moiseev.PDF). – Дата доступа: 10.01.2015.



«социальная активность» в христианском керигматическом богословии концентрируется не только на внешнем проявлении человеческой активности, но и внутреннем. Социальная деятельность определяется как свидетельство своей веры современному миру. Социально активными могут быть миряне и представители церковной иерархии, но ценность их деятельности может быть различна, определяется она не принадлежностью к Священноначалию, а духовным потенциалом, внутренней близостью к проблемам Другого. Известный православный богослов А. И. Осипов отмечает, что если верующие «действуют ради Бога, ради исполнения заповеди Христовой о любви к ближнему, и своей целью имеют приобщение Духу Божию, то через них действует Церковь, и их дела приносят истинные плоды и самим благотворителям, и нуждающимся»<sup>1</sup>. В документе Архиерейского Собора Русской Православной церкви «О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви» дается определение «социальной активности Церкви», как общины верующих, исходя из задачи христианина, исполнять заповедь любви к Богу и ближнему. В частности отмечается, что «социальное служение Церкви (благотворительность, социальная деятельность, diakonia) – это инициированная, организованная, координируемая и финансируемая Церковью или с помощью Церкви деятельность, имеющая своей целью оказание помощи нуждающимся»<sup>2</sup>. Служение ближнему, отмечается в документе, должно способствовать духовному росту, обретению христианских добродетелей.

В социальном учении Римско-католической церкви, определяя возможные формы и направления социальной ангажированности верующих, также подчеркивается важность духовного роста человека. Большое значение данному вопросу придает в своих энцикликах Иоанн Павел II. В отличие от своих предшественников, он акцентирует внимание не только на важности личност-

---

<sup>1</sup> *Осипов, А. И.* Путь разума в поисках истины / А. И. Осипов // Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. – 2013. – Режим доступа: [http://azbyka.ru/vera\\_i\\_neverie/o\\_vere/osipov\\_put Razuma\\_32-all.shtml](http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/osipov_put Razuma_32-all.shtml). – Дата доступа: 06.01.2015.

<sup>2</sup> О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви: док. принят Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 4.02.2011 // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс] – 2011. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1401894.html>. – Дата доступа: 10.01.2015.

ного аспекта служения верующих на благо ближнего, но и его социальную составляющую, т. е. важность не только духовного роста, но духовного роста в общине, социуме<sup>1</sup>. Плоды духовного роста человека проявляются в его взглядах, целях, межличностных отношениях, поступках. Благодаря духовному преображению верующие как члены церковной общины действуют во благо общества. Подобная позиция прослеживается и в совместной энциклике двух понтификов Бенедикта XVI и нынешнего Римского папы Франциска «*Lumen Fidei*» (Свет веры). Вера во Христа и любовь не отделимы друг от друга, вера не ограничивает свободы человека, а ведет его к пониманию другого как уникальной личности, содействует гармоничному сосуществованию людей<sup>2</sup>. Именно поэтому вера способствует как межличностному, так и общественному диалогу, который предполагает наличие мировоззренческого плюрализма, умение слушать, понимать, идти на встречу друг другу при решении социальных проблем.

Социальная активность верующих была исторически характерным явлением для христианства. Верующие миряне и клирики, как представители церковной общности, оказывали помощь нуждающимся в духовной и материальной помощи. Сегодня эта деятельность приобретает новые формы и направления, отвечая потребностям современного общества, неизменными остается принцип во имя любви к Богу и ближнему. В документе, принятом 2 февраля 2011 г. Архиерейским Собором Русской Православной церкви «Общественная деятельность православных христиан», отмечается, что «православный христианин может участвовать в общественной деятельности во всем ее современном многообразии, в том числе совместно с людьми других убеждений, соотносясь со своей христианской совестью»<sup>3</sup>. Критериями праведности социального служения является совершение его в духе Священного Писания и православной традиции, а также не при-

<sup>1</sup> Paweł, Jan II. *Sollicitudo rei socialis* / Jan Paweł II. – Warszawa: PAX, 1991. – 65 s.

<sup>2</sup> Святы Айцец Францішак. *Lumen Fidei* / Рыма-Каталіцкі Касцёл у Беларусі [Электронный ресурс]. – 2013. – Режим доступа: <http://catholic.by/2/conference/structure/118650.html#a20>. – Дата доступа: 10.01.2015.

<sup>3</sup> *Общественная деятельность православных христиан* : док. принят Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2.02.2011 // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. – 2011. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1400931.html>. – Дата доступа: 10.01.2015.

чинении вреда. Общественная деятельность «не должна прямо или косвенно наносить вред обществу или личности, провоцировать насилие, приводить к деградации и распаду общественных отношений или к гибели государства»<sup>1</sup>.

Исторически конкретные формы социальной активности верующих изменялись, что было связано с историческим развитием общества и внутрицерковными процессами. Перечисление всех форм социальной активности клира и мирян не является целью данного исследования, но, исходя из анализа документов социальных учений РПЦ и РКЦ, можно выделить основные направления: благотворительная деятельность, миссионерская и просветительная деятельность, а также политическая и общественная деятельность. Если критерием классификации форм общественной активности принять социальные отношения, то можно выделить следующие: служение ближнему в повседневной жизни; служение внутрицерковное; служение для гражданского общества, государства.

Определение понятия общественной активности верующих, в социальных учениях обеих церквей схожи и базируются на признании основополагающего критерия любви к Богу и ближнему. Социальная деятельность является свидетельством веры, равно как и общественным диалогом, который осуществляется между церковью и обществом. Давая оценку результатам социальной активности верующих в современном обществе нельзя концентрироваться исключительно на количественных параметрах. Важно учитывать ее влияние на нравственно-психологический климат в обществе, на пробуждение совести, чувства долга и сострадания у людей, по крайней мере, к своим близким.

Размышляя над риторическим вопросом конференции: религия это повседневность или совершенно иная реальность, следует отметить, что религия является неотъемлемой частью современности. Присутствие христианства в повседневной реальности проявляется не только во многих существующих культурных традициях, но и в различных социальных сферах благодаря активной деятельности верующих. Именно через социальную активность верующих христианские церкви ведут диалог с обществом, отвечая вызовам современности.

---

<sup>1</sup> Общественная деятельность православных христиан: док. принят Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 02.02.2011 г. // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. – 2011. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1400931.html>. – Дата доступа: 10.01.2015.

## СЕКЦИЯ 2 СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

---

### ПОЛЬСКИЕ УЧЕНЫЕ О ВЗАИМООТНОШЕНИИ НАУКИ И РЕЛИГИИ

*М. А. Рогинская*  
Краков, Польша

Темой последующего обсуждения станут результаты глубинных интервью с польскими физиками и биологами на тему отношений науки и религии. Обе эти сферы, по мысли Альфреда Шюца, кардинально разнятся от повседневности. Погружение человека в научное или религиозное созерцание описывается Шюцем как «скачок» из повседневной жизни. Аналогично переключение между наукой и религией связано с «шоком», возникающим при перенесении чувства реальности из одного мира в другой. Последовательным, когнитивно замкнутым мирам науки и религии в концепции Шюца не отведено пространства соприкосновения.

Тезис об отсутствии такого пространства приобрел в последнее время популярность. Оставляя неразрешимыми множество теоретических вопросов, он позволяет избежать использования нарратива о конфликте между религией и наукой, на который, видимо, нет сегодня социального запроса. В то же время, эмпирическое рассмотрение проблемы показывает, что обе сферы не только соприкасаются, но и влияют друг на друга. Одним из свидетельств этого можно считать более низкую религиозность ученого сообщества по сравнению с генеральной популяцией, которую вот уже более ста лет фиксируют западные исследователи. Так, по данным Джеймса Лейбы 58 % обычных и 70 % выдающихся представителей естественных наук США в 1914 г. не верили в Бога. Занимавшийся той же темой в 60-е гг. прошлого века Родни Старк писал, что если влияние научного сообщества на социум увеличится, то либо ослабнет религиозность американцев, либо изменится сама религия. Эдвард Ларсон и Ларри Уиттем, повторившие вопросы Лейбы с приближенными результатами в 1997 г. и 1998 г., констатировали, что «среди ведущих представителей естественных наук неверие (...) почти повсеместно». Последнее обширное исследование Элен Эклюнд подтверждает

этот вывод: 64 % в ее выборке оказались атеистами и агностиками на фоне 3 % атеистов и 5 % агностиков в генеральной популяции. В Польше, где уровень религиозности населения в последние 20 лет сохраняется в пределах 96–97 %, этот показатель гораздо ниже, однако ученые менее религиозны и здесь (от 56 % до 73 %).

Значит ли это, что именно интегрированность в науку – как социальный институт, область знания, особую картину мира или способ мышления – ведет к ослабеванию веры? Позитивный ответ на этот вопрос прочитывается нередко как подтверждение эпистемологического конфликта науки и религии, а также секуляризирующего влияния науки на западное общество в целом. Были и попытки обойти конфликтную парадигму. Так, по мнению Роберта Вутноу, использующего идеи Шютца, неверие ученых может быть связано с потребностью усиления реальности мира науки, если таковая воспринимается ими как слабая. Вутноу считает, что ученые усиливают реальность науки, постулируя свою нерелигиозную идентичность и тем самым устанавливая символическую границу, которая отделяет их от остального, более религиозного и воплощающего повседневность, социума. Несмотря на некоторые интересные теоретические предложения, в целом очевидно, что количественная социология не имеет ясного понимания полученных данных и нуждается в качественном подходе, раскрывающем их мировоззренческое содержание. Единственной серьезной попыткой такого рода является анализ Элен Эклунд, который, в частности, показывает, что мнения ученых о взаимоотношениях науки и религии связаны с пониманием природы и границ этих областей. Ниже будут коротко представлены основные обобщения нашего исследования, подтверждающие это наблюдение.

\*\*\*

В 2013–2014 гг. нами было проведено 50 глубинных интервью с сотрудниками научно-исследовательских институтов Польской Академии Наук и двух крупнейших вузов Польши. В целевую выборку вошло 25 физиков и 25 биологов, среди них 41 профессор, 4 доктора наук без профессорского титула, 2 кандидата и 3 магистра. 28 % респондентов – женщины, 72 % – мужчины. 60 % респондентов декларировало веру в сверхъестественное (в том числе, 50 % указывало на свою связь с католицизмом), 36 %

были неверующими, еще 4 % отказались отвечать на вопрос о вере.

Ниже мы анализируем ответы на вопросы об отношении науки и религии, формулируемые, в основном, в начале интервью. В качестве аналитических рамок приняты основные конфликтные и бесконфликтные модели отношения науки и религии, существующие в гуманитарном дискурсе. Конфликтная модель предполагает, что между наукой и религией существует эпистемологическое противоречие, поскольку на одни и те же вопросы они отвечают по-разному. Среди неконфликтных моделей выделим три: а) модель непересекающихся магистериев (наука сосредотачивается на фактах устройства мира, а религия на ценностях, смыслах и целях); б) комплементарную модель, легитимирующую оба способа описания действительности (обе сферы касаются одной действительности, но говорят о ней на разных, взаимодополняющих языках); в) модель синтеза, где предпринимается попытка интеграции религиозных и научных утверждений в единую систему. Поскольку мировоззрение редко бывает логически завершено и носит разомкнутый характер, мы будем говорить лишь о мировоззренческих стратегиях, отсылающих к той или иной модели.

Стратегии непересекающихся магистериев. Уверенность, что наука и религия не пересекаются, выразило 42 % респондентов, равно верующих, как и неверующих. Представляемый ими образ науки и религии неоднороден. Если понятие науки универсально и соответствует критериям научного метода (наука эмпирична, рациональна, основана на intersubъективном методе и подлежащих верификации фактах физического мира), то понятию религии приписываются самые разнообразные, субъективно значимые, атрибуты.

Можно выделить следующие аргументационные стратегии сторонников непересекающихся магистериев:

- Сверхъестественное превосходит человеческое познание, следовательно, непознаваемую сферу сверхъестественного нужно отделить от познаваемой сферы естественного, где утверждается монополия научного метода: «Даже если бы передо мной предстал Христос, меня бы это не убедило – естественнонаучных доказательств этому нет» (верующий физик).

- Синтез науки и религии радикально невозможен ввиду изменчивости научной картины мира: «Попытки такого соедине-

ния – это подготовка очередных катастроф типа Дарвина. Ведь даже если удастся соединить все в целостную концепцию, наука меняется» (верующий биолог).

- Магистерии не пересекаются, так как у респондента отсутствует субъективная потребность в рефлексии на эту тему. Собственная научная дисциплина видится как не имеющая метафизических импликаций: «Я далек от биологии человека, так что от вопросов человеческой природы, экзотении я как ученый довольно далек» (верующий биолог).

- Религия отвергается как эпистемологически несостоятельная. При этом атеисты отрицают существование сверхъестественного, а некоторые агностики допускают его вероятность, однако не принимают во внимание ввиду бездоказательности: «Я агностик, но я не уверен в том, что Бога нет, я просто не знаю. Можно ведь не знать, так как можно не знать, существует ли жизнь на Марсе» (неверующий физик).

Комплементарные стратегии. Респонденты, в ответах которых присутствуют элементы комплементарной модели, также декларируют отсутствие конфликта науки и религии, а часто и уверенность в отсутствии сфер их соприкосновения. Комплементарность проявляется там, где уверенность эта ставится под сомнение (например, в вопросах происхождения мира и человека). В большинстве случаев респонденты подчеркивают метафоричность языка Писания, дополняющего, а не отрицающего научное описание, недоступное современникам библейского нарратива: «Представьте, что я оказался четыре тысячи лет назад перед иудеями и рассказываю им, как появилась Вселенная. Что был Большой взрыв, а потом кварк-глюонная материя. Это было бы непонятно, это был бы какой-то лепет» (верующий физик). В то же время, символическое прочтение правд веры открывает широкое пространство для индивидуальной интерпретации, часто далеко выходящее за рамки традиционного католицизма: «Всемогущий Бог не может совершать чудеса! Никакого волшебства мне не надо! Это все сказки!», «[воскресение Христа] – это только образ» (верующий физик, католик).

Стратегии синтеза. Стратегии синтеза применяются верующими респондентами, имеющими потребность в создании непротиворечивого образа мира: «Долгие годы я была согласна с теорией Гульда о двух магистериях, но теперь мне кажется, что нам нужно

искать более непротиворечивое мировоззрение» (верующая биолог). Если сторонник синтеза не ссылается на общие онтологические структуры, то согласование науки и религии происходит фрагментарно, сосредотачиваясь вокруг субъективно трудных вопросов или же мест, где созвучность науки и религии переживается особенно сильно. Используются следующие аргументы:

Человеческое познание ограничено, что здесь является субъективно достаточным подтверждением возможности сверхъестественного. К такому выводу «синтетиков» подталкивает само научное знание: «Мы видим только то, что нам нужно для выживания. Я смотрю на это как дарвинист. Даже если бы тут сидело пятнадцать разных духов, если они на нас не воздействуют, а мы не можем входить с ними в контакт, мы их и не увидим» (верующая биолог).

- Синтез возможен лишь до определенного момента, пока выводы основываются на знании, далее же начинается область веры: «Существования прав физики – это для меня факт, который не может быть обоснован изнутри самого мироздания. Существует нечто, что его превосходит. Трансценденция... Что это за трансценденция? Из физики я больше вывести не могу» (верующий физик).

- Синтез науки и религии возможен при условии, что этой религией не будет католицизм. Это мнение характерно для ученых, имеющих собственные, отличные от традиционных, представления о сверхъестественном. В практике, впрочем, они не исповедуют ни одну из «других религий».

- Синтез возможен при условии расширения научного метода: «Я считаю, что вопрос сверхъестественных явлений, признание их элементом образа мира, мира явлений, – ключевой. И думаю, что прятать голову в песок из-за того, что их нельзя повторить, что нельзя их провести в лаборатории – это плохой подход» (верующий физик).

Стратегии конфликта. Сторонниками конфликта оказалось лишь 20 % респондентов. Для таких ученых объективность знания имеет особое значение. Религиозные истины чаще всего воспринимаются ими наравне с фактами эмпирического мира, относимы к той же действительности, что и научные, к ним применяются аналогичные критерии истины. В этой перспективе религиозный авторитет ставится под сомнение, а сама религия



теряет убедительность: «Наука и религия, если хорошо подумать, будут в конфликте, потому что постановка вопросов, способ получения знания, поиск ответов в науке и вере диаметрально различны» (неверующий биолог). «Вернемся к началу, к нескольким аминокислотам. Акт творения – это что, аминокислоты, которые существуют также вне Земли, Бог в чашке соединил? Это уже примитивно. Это мне не помогало, и это нелогично» (неверующий биолог).

Отложенный ответ. Последнюю небольшую группу респондентов составляют те, кто не готов дать однозначный ответ на вопрос об отношении науки и религии. Их мировоззрение находится в динамичном состоянии – между верой и неверием, убежденностью и незнанием: «Может быть так, а может иначе. Может, я не прав. Я всегда предполагаю несколько возможностей решения, так же как и в науке» (не определившийся биолог).

\*\*\*

Хотя анализ интервью дает представление об огромном разнообразии индивидуальных решений вопроса веры, есть основания для некоторых обобщений. Прежде всего, нужно отметить, что большинство (78 %) респондентов отрицает наличие конфликта между наукой и религией. Это свидетельствует о нежелании польских ученых участвовать в мировоззренческих «войнах», но не означает, что столкновение науки и религии отсутствует в их повседневном опыте. Такая конфронтация может протекать на одном или нескольких уровнях: логическом (попытки согласовать данные науки и религиозные истины), социальном (размышления об институциональных отношениях двух сфер) и практическом («повседневный» опыт их совмещения).

Анализ интервью помог лучше понять механизмы демаркации науки и религии в польском естественнонаучном сообществе. Респонденты имеют ясное представление о границах научного метода и компетенции науки. С одной стороны, ими были интернализованы нормы научного метода, который является для них легитимным источником знания о мире и человеке. С другой же, они подчеркнуто ответственно относятся к границам объективного знания, осознавая, где кончается знание и начинается вера. Ученым свойственно ощущение ограниченности научного знания и человеческого познания как такового, но из этого тезиса они делают различные выводы. Для одних слабость позна-

ния свидетельствует о потенциальной возможности сверхъестественного. Других склоняет к отказу от рационализации веры и принятию ее усилием воли. Третьи же делают вывод о невозможности религии, оперирующей недоказуемыми утверждениями. Причин этих различий следует искать в биографическом и социальном факторе, но представляется, что немаловажно тут и понимание самой религии.

В то время как рамки науки четко определены, религия является пространством менее регламентированным, инклюзивным, дающим большую свободу интерпретационного маневра. Даже если респонденты ощущают себя последовательными католиками, они, как правило, допускают символическую трактовку Священного Писания, а иногда и католических догматов. В других случаях традиционная религия отвергается в пользу неопределенной «другой религии», поиски которой, впрочем, не предпринимаются. Ее назначением, видимо, также является расширение индивидуального интерпретационного поля.

Можно предположить, что позицию сторонников конфликтной парадигмы определяет именно отказ рассматривать религию как смысловое поле с «мягкими» границами. А также: отверженность научным критериям объективного знания, которые такие респонденты склонны применять и к религиозным истинам, постановка вопроса о сверхъестественном исключительно в эпистемологической плоскости. Это наблюдение отчасти созвучно с выводами Марии Либишовской-Жултковской, исследовавшей в 1998 г. религиозность польских профессоров. 71,6 % ее респондентов декларировало себя верующими, при этом 54 % неверующих профессоров среди причин своего неверия назвало «научную интерпретацию действительности». По мнению социолога, основной тип верующего профессора – человек, для которого определяющей является вера, наполняющая жизнь смыслом и поддерживающая в трудные минуты. Что касается нерелигиозного типа ученого, то для него неверие – прежде всего, интеллектуальный выбор. Эта группа выше всего ценит убедительность образа мира, а убедительность религии ставит под сомнение. Наше исследование показало верность этого вывода, с той только оговоркой, что для наших верующих респондентов интеллектуальная убедительность образа мира была также важна, как и для неверующих. Однако, они не применяли к сфере религии крите-

рии научного знания, допуская существование в ней иных эпистемологических принципов. В целом, можно предположить, что чем более эксклюзивное понимание религии демонстрировал ученый, тем сложнее ему было придерживаться бесконфликтной парадигмы отношений науки и религии.

## **«NEW IDOLS»: СОВРЕМЕННЫЕ ФОРМЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ**

*О. А. Шадура*

Санкт-Петербург, Россия

Процессы, происходящие в современном обществе, такие как секуляризация и глобализация, во многом влияют на формирование идентичности современного человека как таковой, и религиозной идентичности в частности. Интерес к религии не угасает, хотя роль и ее влияние в обществе не сравнится с ее позициями в прошлом.

Тем не менее, как говорил Мирча Элиаде, любой человек является не только *homo sapiens*, но и *homo religiosus*, и современному человеку также присуща современная религиозность. Эта религиозность может быть скрытной, неявной, она также может отличаться от традиционной религиозности, обращаться к светским, нерелигиозным объектам.

В попытках обрести свою идентичность, человек встает перед выбором, который в XXI в. не просто не ограничен, а практически бесконечен. Доступ к информации, с одной стороны, облегчил ознакомление с традиционными формами религий, с другой – породил огромное количество феноменов, называемых некоторыми исследователями «квазирелигиозными», «псевдорелигиозными», являющихся «пародией» на религию.

Проблеме религиозной идентичности сейчас уделяется внимание не только в работах западных исследователей, но и в работах российских социологов, психологов и религиоведов, хотя интерес к данному феномену появился совсем не давно и основываются они на теориях, разработанных в западной литературе.

Границы религиозной идентичности раздвигаются и выходят за рамки традиционной религии. Если рассматривать современное российское общество, то согласно последним опросам традиционная религиозность редко предстает в изначальном виде, а дополняется различными религиозными идеями, зачастую

противоречащими постулатам той или иной религии. Согласно недавним опросам, «Среди респондентов, назвавших себя православными и принадлежащих к Русской православной церкви, увлечены гаданиями и астрологией 16 %. Несуеверными оказались неверующие россияне – из них верят в приметы и судьбу 9 %, напротив, самые суеверные россияне те, кто верит в Бога, но не причисляет себя ни к одной из религий, – 20 %. Они подтвердили, что прислушиваются к астрологии, гаданиям и приметам. Среди мусульман эта цифра составляет всего 5 %»<sup>1</sup>. Также прослеживается связь между возрастом и суеверностью: «чем моложе респонденты, тем с большей вероятностью они оказываются среди суеверных. Россияне старше 65 лет (т. е. родившиеся в 30-е и 40-е гг. прошлого века) лидируют среди возрастных групп по количеству несुеверных»<sup>2</sup>.

При этом подобные суеверные представления привносятся в повседневную жизнь. Одним из ярких примеров сакрализации повседневности является сакрализация потребления. Формирование потребительской культуры и потребительского поведения связано с созданием новой мифологии успеха, богатства и признания, о чем пишет в своей книге «Торговый центр как сакральное место» Д. Йессе<sup>3</sup>. Для строительства торговых центров привлекаются лучшие архитекторы, как когда-то привлекались для возведения храмов, они становятся не только более величественными, но и более универсальными и функциональными. Покупка товаров превращается в некий ритуал и осуществляется при помощи продавцов-консультантов, которые выступают в роли жрецов.

В Финляндии в последние годы получили распространение так называемые «Часовни Тишины» («Chapel of Silence»). Все на-

---

<sup>1</sup> Вера в астрологию, приметы и гадания [Электронный ресурс] // Некоммерческая Исследовательская Служба «Среда». – 2012. – № 45. – Режим доступа: <http://sreda.org/opros/42-veryat-li-rossiyane-v-astrologiyu-primetyi-i-gadaniya-portret-suevernyih-rossiyan>. – Дата доступа: 21.04.2014.

<sup>2</sup> Суеверные и несуеверные [Электронный ресурс] // Некоммерческая Исследовательская Служба «Среда». – 2011. – № 16. – Режим доступа: <http://sreda.org/opros/suevernyie-i-nesuevernyie>. – Дата доступа: 21.04.2014.

<sup>3</sup> *Jesse, D. Einkaufszentren als sakrale Orte, München, GRIN / D. Jesse. – Verlag, 2004.*

чалось с проекта лютеранской часовни прямо в торговом центре<sup>1</sup>, где люди могли удовлетворить не только потребительские, но и духовные потребности. Кроме самой часовни, в торговом центре находился церковный приход со своим пастором. Прямо в торговом центре проводились мероприятия, связанные с религиозными праздниками. Большинство опрошенных посетителей центра оказались религиозными людьми и восприняли такой проект позитивно («Он [церковный приход] доносит религиозные идеи ближе к людям»)<sup>2</sup>, а количество посетителей этого прихода оказалось больше, чем общее количество прихожан во всех остальных приходах города вместе взятых.

В социологии выделяют несколько иррациональных мотивов потребительского поведения. В первую очередь, это «эффект присоединения к большинству», который отражается в увеличении спроса на товар из-за того, что другие его потребляют<sup>3</sup>. Во-вторых, «демонстративное потребление», введенное в социологию Т. Вебленом, то есть потребление как средство поддержания репутации<sup>4</sup>. Эти модели, с точки зрения экономической теории, иррационального потребительского поведения имеют вполне объяснимую социальную мотивацию: быть как все, в тоже время выделяться среди других и при этом получать удовольствие от самого процесса потребления.

Примеры сакрализации потребления и «бренд-религии» можно найти и в России. В этой связи можно вспомнить реакцию общества, и российского в частности, на смерть одного из основателей компании Apple Стива Джобса в 2011 г. В СМИ, в частности, в газете «Ведомости»<sup>5</sup>, активно освещалась реакция людей на

<sup>1</sup> *Pessi, A. B. The Parish Must Be Where The People Are: A Study of a Parish Shopping-centre Project, Viewed as Communication / A. B. Pessi // Implicit Religion. – 2012. – № 3. – Vol. 15.*

<sup>2</sup> Там же. – С. 299.

<sup>3</sup> *Ильин, В. И. Поведение потребителей / В. И. Ильин. – СПб., 2000. – С. 142–143.*

<sup>4</sup> *Веблен, Т. Теория праздного класса / Т. Веблен. – М.: Прогресс, 1984. – С. 108.*

<sup>5</sup> *Ашманов, И. Джобс – праведник, пророк, икона. В мире, где царит культ потребления [Электронный ресурс] / И. Ашманов // Газета «Ведомости». – Режим доступа: [http://www.vedomosti.ru/opinion/news/6782811/dzhobs\\_pravednik\\_prorok\\_ikona\\_v\\_mire\\_gde\\_carit\\_kult](http://www.vedomosti.ru/opinion/news/6782811/dzhobs_pravednik_prorok_ikona_v_mire_gde_carit_kult). – Дата доступа: 09.10.11.*

смерть предпринимателя, когда в магазинах «Apple» устраивали своеобразные религиозные церемонии с зажиганием свечей, возложением цветов, произнесением речей, напоминающих проповеди. В телепередачах Джобса награждали эпитетами, близкими к эпитетам религиозных деятелей («гуру всей планеты, всего человечества»), в конце концов, его Стэндфордскую речь сравнили с Нагорной проповедью<sup>1</sup>.

Этот пример иллюстрирует и другой вид идентичности – селебрити-идентичность. Селебрити-идентичность (от англ. «celebrity» – «знаменитость») означает, что человек идентифицирует себя с какой-то знаменитостью, в патологических случаях такая идентификация может приводить к «синдрому поклонения знаменитостям» («Celebrity Worship Syndrome»). Американские психологи Маккатcheon, Лэндч и Хьюран опубликовали наиболее известные и обсуждаемые исследования по этому вопросу в 2002 г.<sup>2</sup> Селебрити-идентичность как одна из форм современной идентичности, согласно исследованию авторов, является следствием экзистенциального поиска, попыткой заполнить некоторую «пустоту». Идентификация со знаменитостью дает возможность жить жизнью другого человека, пользоваться его ценностями, наделять при его помощи свою собственную жизнь смыслом. Другим аспектом, как в случае с виртуальной идентичностью, является бегство от реальных и повседневных проблем. Вместо того чтобы жить собственной жизнью, человек сосредотачивается на жизни другого, а наполнение содержанием собственной жизни и заполнение свободного времени происходит за счет ориентации на знаменитость, отслеживание ее жизни, поездки на концерты и матчи. Но при чем же здесь религия? В другой статье<sup>3</sup> те же авторы отмечают, что «поклонение знаменитости» может выполнять те же психологические функции, что и религия, например, как выше сказано, заполняет экзистенци-

<sup>1</sup> Шоу «Прямой эфир. Стив Джобс: завещание гения» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://russia.tv/video/show/brand\\_id/5169/episode\\_id/103012](http://russia.tv/video/show/brand_id/5169/episode_id/103012). – Дата доступа: 7.10.2011.

<sup>2</sup> *McCutcheon, L. E. Conceptualization and measurement of celebrity worship / L. E. McCutcheon, R. Lange, J. Houran // British Journal of Psychology. – 1993, 2002. – P. 67–87.*

<sup>3</sup> *Maltby, J. Thou shalt worship no other gods – unless they are celebrities: The relationship between celebrity worship and religious orientation / J. Maltby [ets] // Personality and Individual Differences, 32. – P. 2002 – 1157–1172.*

альную пустоту, или же позволяет человеку находить единомышленников своей «одержимости». С другой стороны, поведение «фаната» какой-либо знаменитости может также иметь характер религиозного переживания. Но, к сожалению, не хватает эмпирических исследований для подтверждения этой гипотезы.

Однако достаточно примеров в современном обществе, иллюстрирующих данную проблему. Знаменитость в буквальном смысле может стать предметом культа, примером тому является «Первая Пресвитерианская Церковь Элвиса Божественного» («The First Presleyterian Church of Elvis the Divine»), основанная в 1988 году доктором теологии Карлом Эдвардсом в Пенсильвании, США и посвященная Элвису Пресли. Смерть легенды рок-н-ролла вызвала широкий диссонанс в обществе, особенно в Америке, каждый год в годовщину смерти тысячи поклонников собираются в Мемфисе, чтобы почтить память музыканта. Все это действие сопровождается не только совместным пением его песен, но также и христианских псалмов, подношением к могиле различных сувениров. Для некоторых особенно одержимых поклонников это не ежегодное событие, а ежедневный акт поклонения. Они заявляют, что Элвис был послан Богом «чтобы разбудить нас, встряхнуть, спросить, что мы делаем, куда мы идем?»<sup>1</sup>.

Поклонники воспринимают его не только как талантливого музыканта и композитора, но как посланника Бога, спасителя, иногда и самого Бога. Движение поклонников часто называют религиозным, приводя в пример внешние признаки религиозного учения: у них есть свои пророки (двойники Элвиса), сакральные тексты (записи пластинок), адепты (поклонники), реликвии (Кадиллак, особые рукава), паломничество к местам рождения и смерти, церкви (включая и Церковь Элвиса Божественного)<sup>2</sup>. Но религиозным подобные вещи делает внутреннее переживание человека, когда он соприкасается с вещами, связанными со знаменитостью, которую он любит, он чувствует себя принадлежащим к той жизни, которой он восхищается и которой хочет жить.

В России также не обошлись без своих кумиров, в качестве примера достаточно упомянуть такую общественную фигуру, как

---

<sup>1</sup> *Harrison, T. Elvis People: The Cult of the King, 1999 по Doss E. Popular Culture Canonization: Elvis Presley as Saint and Savior / T. Harrison // Making of Saints. – Contesting Sacred Ground, 2005. – P. 53.*

<sup>2</sup> *Doss, E. Popular Culture Canonization: Elvis Presley as Saint and Savior / E. Doss // Making of Saints. – Contesting Sacred Ground, 2005. – P. 154.*

Николай Васин, основатель фанатского движения группы «The Beatles» в Советском Союзе. Он также создал в Петербурге музей, названный «Храмом Любви, Мира и Музыки имени Джона Леннона». Конечным смыслом его существования стало творчество группы «The Beatles», а целью жизни – построение «Храма Любви, Мира и Музыки». «Да, я строю Храм Джона Леннона. Да, я считаю Джона Леннона посланником бога на Земле. У него была миссия, высшая миссия — объединить человечество, что он и сделал. Эта миссия любви, это real love, настоящая любовь, это истинная любовь»<sup>1</sup>.

Вот каким образом Васин описывает свою встречу с другим участником «The Beatles» Полом Маккартни: «У верующих людей есть понятие «войти в бога» или когда в тебя входит бог, влетает ангел. Вот у меня, на мой взгляд, был как раз такой момент: в меня вошел ангел по имени Пол Маккартни. Вот так прошла моя встреча с ним. Я сказал ему пару фраз, он сказал мне пару фраз, я подарил ему храмовую медаль с Джоном, он взял ее в ладонку и шепотом сказал мне: «Неужели это для меня? Is it for me?» Я ему тоже шепотом ответил: «Yes, of course». Вот на каком уровне прошла наша встреча. Я чуть не плакал от счастья. Он обнял меня, я его прижал к себе, он поцеловал меня в обе щеки. Когда я от него оттронул, я понял, что это уже предел, и я стал пятиться»<sup>2</sup>. Такое переживание сравнимо с переживанием нуминозного<sup>3</sup>, которое было описано исследователями еще в начале XX века.

Пример Николая Васина является показательным в силу большого количества публичных выступлений этого человека. К сожалению, серьезных эмпирических исследований по поводу соотношения религиозной идентичности и селебрити-идентичности пока в России не проводилось.

С одной стороны, религиозная идентичность современного человека выступает как фактор формирования его собственной личности, с другой – как идентифицирующий маркер принадлежности к определенной группе людей в социуме. Все это тесно связано с размытыми представлениями о собственной религиозности, что позволяет говорить о таком явлении, как «имплицитная религи-

---

<sup>1</sup> Интервью «Коля Васин, главный битл-фан России, основатель Храма любви, мира и музыки имени Джона Леннона» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lenta.ru/conf/vasin/>. – Дата доступа: 08.10.2010.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> *Отто, Р.* Священное / П. Отто; пер. А. М. Руткевича. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008.



озность» («неявная»). Установить ее существование и выделить определенные характеристики можно в ходе эмпирических исследований и анализа их результатов, которые и покажут валидность применения этой концепции к изучению российского общества.

## **К ВОПРОСУ ОТОБРАЖЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ПОВСЕДНЕВНОСТИ В СМИ**

*О. А. Задоянчук*  
Киев, Украина

Повышение роли средств массовой информации в современном обществе объясняется рядом причин, в числе которых процесс глобализации и переход в стадию информационного общества. В свою очередь актуальным для религиоведческих исследований становится вопрос трансформаций религиозных систем, которые мы наблюдаем в этой связи. В работах украинской исследовательницы Марии Петрушкевич акцент сделан на трансформации профессиональной коммуникации христианства под воздействием современных технологий. Среди изменений в ходе адаптации этой религиозной системы к современным социокультурным требованиям — активное использование представителями католицизма, православия и протестантизма средств массовой информации в своих коммуникационных системах. Сравнивая трансформации трех направлений христианства, она отмечает, что модернизация культа в православной церкви совершается медленно, по сравнению с другими христианскими ответвлениями. Мария Петрушкевич связывает последнее, среди прочего, с умеренностью и склонностью церкви к консерватизму. Но объяснение отсутствия существенных новаций в модернизации культа исключительно консерватизмом религиозной институции не учитывает значение ментальной среды и исторических обстоятельств в период формирования обрядовых особенностей восточного христианства<sup>1</sup>. По нашему убеждению подобный вывод требует более детальной аргументации. В то же время стоит отметить относительность данного утверждения, так как на уровне функционирования православных церквей в Украине (и Украинской православной церкви в частности), модернизация в передаче информации и «доступности» церкви активно представлена.

---

<sup>1</sup> *Петрушкевич, М.* Релігійні комунікації: християнський контекст: монографія / М. Петрушкевич. – Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія». – 2011. – 288 с.

Наблюдая проникновение средств массовой информации во все сферы общественной жизни, в научных подходах к теории медиатизации — мощного расширения роли СМИ — нас интересует сфера религии.

Профессор Стиг Хьюгвард (Stig Hjarvard) представил и обосновал концепт медиатизации религии, который можно применять при анализе современных процессов. Использование этого концепта, а точнее теоретическое понимание медиатизации культуры и общества, дало возможность пересмотреть фундаментальные вопросы о роли и влияния средств массовой информации на эти сферы. В отдельном разделе своей книги он рассмотрел влияние СМИ на религию, которая прошла путь «от веры Церкви к усовершенствованию средствами массовой информации»<sup>1</sup>. На основе концепта Стига Хьюгварда, разрабатывая подход к изучению медиатизации религии в целом, украинский исследователь Максим Балаклицкий выделил три стадии медиатизации. Первая включает в себя появление письменности, следующая — печатные (книжные) варианты передачи информации и третья, заключительная — использование электронных источников информации<sup>2</sup>. Факт появления и активное функционирование религиозных СМИ в Украине свидетельствует о том, что процесс медиатизации религии в Украине находится на переходном этапе со второй на третью стадию.

Предпринимая попытку зафиксировать данный феномен («религиозные средства массовой информации») в понятийно-категориальном аппарате религиоведческих исследований, мы даем ему следующее определение. Религиозные СМИ — это средства массовой информации, основанные различными религиозными организациями, которые поднимают вопросы религиозной проблематики, выполняют миссионерскую и просветительскую функции в рамках своей организации. *В то же время, под общим понятием СМИ мы понимаем все медиа технологии, включая прес-*

---

<sup>1</sup> Hjarvard, S. The Mediatization of Culture and Society Paperback / S. Hjarvard. – Routledge; 1 edition, 2013. – 192 p.

<sup>2</sup> Балаклицкий, М. А. Розвиток протестантської журналістики в Україні: генеза та сучасний стан автореф. дис. на здобуття наук ступеня д. наук із соціальних комунікацій: спец. 27.00.04 – теорія та історія журналістики / М. А. Балаклицкий. – К.: Ін-т журналіст. КНУ імені Тараса Шевченка, 2014. – 28 с.

*су (газеты, журналы, книги), радио, телевидение, интернет, которые используют для массовых коммуникаций*<sup>1</sup>.

Для более глубокого анализа вопроса об отображении религиозной повседневности в религиозных СМИ мы направили наше исследование в русло практического понимания, взяв на рассмотрение информационную деятельность Украинской православной церкви и содержание ее средств массовой информации.

Ответственность за информационную деятельность Украинской православной церкви до недавнего времени была возложена на синодальный информационно-просветительский отдел церкви. В предыдущих разработках, обращаясь к детальному рассмотрению этой работы в церкви, в результате исследования, мы пришли к выводу о достаточно высокой степени активности представителей церкви в их стремлении взаимодействовать с обществом в контексте передачи и обмена информацией.

Знаковое событие — избрание новым предстоятелем УПЦ митрополита Онуфрия стало новой ступенью в функционировании церкви. Новоизбранный глава церкви обратил особое внимание на работу религиозных СМИ, так как последние выступают важнейшим средством коммуникации в современном мире. Заседанием Священного синода (16 сентября 2014 года), после длительных обсуждений, синодальный информационно-просветительский отдел УПЦ реорганизован в синодальный информационный отдел; создан просветительский отдел, который разрабатывает стратегию своей деятельности<sup>2</sup>.

Ранее деятельность информационного-просветительского отдела включала внутрицерковную и миссионерскую работу. В то же время церковь была больше заинтересована поднимать и обсуждать основные положения вероучения, включать их в жизнь

---

<sup>1</sup> Mass media [Электронный ресурс] // Oxford English Dictionary, online version November 2010. – Режим доступа: <http://ru.scribd.com/doc/64406131/Mass-Media>. – Дата доступа: 20.10.2014. – Название с экрана.

<sup>2</sup> Журнали засідання Священного Синоду Української Православної Церкви від 16 вересня 2014 року [Электронный ресурс] // Священный Синод УПЦ. Офіційний сайт. – Режим доступа: <http://sinod.church.ua/2014/09/16/zhurnali-zasidannya-svyashhennogo-sinodu-ukrajinskoji-pravoslavnoji-cerkvi-vid-16-veresnya-2014-roku/>. – Дата доступа: 25.10.2014. – Название с экрана.

верующего человека, нежели информировать о внутренней жизни церкви. Фактически светские СМИ продолжают выполнять эту задачу, ведь именно они информируют общество о важных событиях в разных сферах, тогда как сфера религии выступает одной из них.

Более того, представители церкви оказывают помощь в этой работе, сотрудничая со светскими СМИ в контексте систематического освещения текущих церковных событий на страницах печатных и электронных изданий в тематических разделах. Наиболее авторитетным источником религиозных новостей уже длительный период остается «Религиозно-информационная служба» (<http://www.risu.org.ua>), которая хотя и существует при Украинском католическом университете, все же стремится быть примером соблюдения толерантности и веротерпимости ко всей религиозной палитре Украины. Следует также назвать и независимый интернет-ресурс «Религия в Украине» (<http://www.religion.in.ua/about.html>), который был основан сообществом украинских экспертов по религиозным вопросам. Ресурс представляет всесторонний анализ в вопросах религии в Украине и за ее пределами, освещает взаимодействие церкви и общества, распространяет новости различных религиозных организаций, популяризирует встречи с религиозными деятелями и религиоведами и прочее.

Особый сегмент работы со средствами массовой информации включает в себя участие духовенства церкви в прямых эфирах светских телеканалов и радиостанций; организацию и проведение пресс-туров, пресс-конференций, участие в круглых столах. Существенная роль в этих процессах принадлежит проведению информационных кампаний во время самых значимых событий в жизни УПЦ, церковных праздников, постов, пребывание в Украине святых православия и т. д.

На наш взгляд, реорганизация информационно-просветительского и создание просветительского отдела свидетельствуют о недостаточном качестве освещения событий религиозной жизни светскими СМИ Украины и реакцию Украинской православной церкви на это. Присутствующая динамика социальной и политической жизни, которая наблюдается в Украине в последнее время, ставит вопрос о повышении внимания к освещению вопросов из повседневной жизни церкви.

Анализ материала показал, что религиозные средства массовой информации УПЦ ранее не ставили цели отображать свою повседневность в СМИ. Те материалы, которые носили информационный характер, в первую очередь выполняли просветительскую функцию. Сегодня, в контексте общественно-политических процессов в стране, активизировалась деятельность информационного отдела церкви. Это отображается в ежедневном реагировании на изменения, которые происходят в стране и в комментировании наиболее важных событий в обществе.

Таким образом, разделение информационной и просветительской деятельности в УПЦ, позволяет предположить факт понимания представителями церкви роли медиатизации в современном мире и оправдывает их стремление занять определенную нишу собственным информационным контентом. Ярким примером вышеизложенного стала книга «Майдан и церковь» отделения религиоведения Института философии НАН Украины, которая вмещает документы и официальные заявления церковью зимы 2013–2014 гг. Имеющийся материал свидетельствует об обеспеченности социально-политическими процессами в государстве наиболее многочисленными религиозными организациями Украины<sup>1</sup>, в том числе и Украинской православной церковью.

Оставляя за собой право передавать официальную позицию церкви, церковь продолжает выполнять миссионерскую функцию. В свою очередь, отвечая на запросы общества, УПЦ предоставляет информацию из своей повседневной жизни и реагирует на повседневную жизнь общества, активно используя для этого средства массовой информации.

## **ВИЗУАЛЬНЫЙ ОБРАЗ РЕЛИГИИ В ВИРТУАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ**

*В. А. Шумкова, С. А. Пономарева*  
Екатеринбург, Россия

Одной из основных тенденций, характеризующих современную религиозную ситуацию, является модернизация религии, ее адаптация к условиям современного мира. К этим условиям относятся расширение сферы визуального в общественной жизни

---

<sup>1</sup> Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Українська асоціація релігієзнавців / за загальною редакцією Л. О. Филипович, О. В. Горкуші. – К.: Самміт-Книга, 2014. – 656 с.

и процесс *виртуализации*. Понятие визуальности отражает увеличение числа зрительных образов, воздействующих на восприятие человека посредством наружной рекламы, с помощью цифровых технологий телевидения, фотографии, видео и пр. В свою очередь, виртуализация обозначает процессы, которые создают некую идеально-фантазийную (имагинативную) реальность, замещающую повседневную жизнь и воздействие материальных факторов на жизнь общества. Виртуальность – это реальность, основанная на силе воображения, идеализации, приемах ухода от воздействия материальности и системное распространение этого процесса на все сегменты социальной структуры общества и институты<sup>1</sup>.

В данных условиях религиозные организации активно осваивают интернет-пространство, в том числе социальные сети, создавая собственные виртуально-визуальные образы. Анализ этих образов является актуальной исследовательской тематикой в современном религиоведении.

В рамках исследования визуального образа религии в виртуальном пространстве авторами статьи был проведен анализ визуального контента группы в социальной сети «В Контакте» Церковь «Дерево Жизни»<sup>2</sup>. Данный анализ позволяет понять процесс формирования виртуально-визуального образа той или иной религиозной организации, его специфику и способы функционирования.

Таким образом, анализ виртуально-визуального образа Церкви «Дерево Жизни» был целью нашего исследования. Достижение данной цели предполагалось посредством выполнения следующих задач:

- классифицировать визуальный материал группы Церкви «Дерево Жизни»;
- определить процесс формирования визуального образа данной организации в виртуальной среде;
- выявить особенности данного виртуально-визуального образа;
- обозначить основные способы его функционирования.

---

<sup>1</sup> Покровский, Н. В. Умение видеть и искусство понимать / Н. В. Покровский, П. Штомпка // Визуальная социология. – М., 2007. – С. 7–8.

<sup>2</sup> Церковь «Дерево Жизни» Екатеринбург [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://vk.com/life3ekb>. – Дата доступа: 04.12.2014.

В качестве отправной точки для исследования послужила выдвинутая авторами гипотеза о двух направлениях функционирования визуально-виртуального образа религиозной организации:

- воздействие образа направленно *вовнутрь* организации с целью сплочения общины, трансляции и воспроизводства ее ценностей, сохранения коллективной памяти и т. д.;
- воздействие создаваемого образа направленно *вовне* общины для привлечения новых последователей.

При анализе авторами использовался ряд методов визуальной социологии. Во-первых, это метод личных документов, который был определен материалом исследования. Во-вторых, это метод структурно-семиотического анализа с элементами герменевтической интерпретации. Фотографический образ является визуальным фактом, не только регистрирующим конкретное явление, но и выражающим систему схем восприятия, мыслей и оценок, общих для определенного коллектива. Образ снимка как система знаков указывает на некоторые скрытые культурные значения. Использование структурно-семиотического анализа позволяет выявить и расшифровать уровни этих культурных значений, скрытых в образе.

«Христианская Жизнь» как Местная религиозная организация Христиан Веры Евангельской была основана и зарегистрирована в 1999 г. в г. Барнаул миссионером И. А. Онищуком. В 2001 г. организация была зарегистрирована под названием «Древо Жизни» в Новосибирске, а 2004 г. – в Кытыманском районе Алтайского края. В 2008 г. «Древо Жизни» было зарегистрировано как Централизованная религиозная организация Ассоциация христиан веры евангельской (пятидесятников) под председательством Онищука. В ее состав вошли три перечисленные организации. В этом же году Ассоциация вошла в состав Российского Объединенного Союза Христиан Веры Евангельской, председателем которого является С. В. Ряховский. В последующие 10 лет общины «Древа Жизни» появились в Екатеринбурге, Челябинске, Томске, Тюмени и других городах.<sup>1</sup>

Деятельность членов «Древа Жизни» включает в себя:

- совершение богослужений, церемоний;

---

<sup>1</sup> Сайт Ассоциации Христиан Веры Евангельской «Древо Жизни» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://www.life3.ru/about>. – Дата доступа: 10.11.2014.

- проповедь евангелия;
- развитие образовательной деятельности;
- благотворительную и издательскую деятельность;
- проведение конференций и семинаров;
- распространение посредством СМИ (христианские теле- и радиопрограммы, деятельность в социальных сетях)<sup>1</sup>.

Соответственно, последний из перечисленных видов деятельности данной организации представляет для авторов наибольший интерес.

В составе группы Церковь «Дерево Жизни» Екатеринбургa 1041 человек, гендерное соотношение примерно равное (581 женщин и 460 мужчин). Основная возрастная категория членов общины – 30–35 лет – возраст наибольшей социальной активности.

Визуальный материал, представленный в группе, делится на три основные категории: постеры, видеоролики и фотографии.

Мотивационные постеры данной группы – это изображения, сопровождающиеся инспирирующими подписями на христианскую и философскую тематику. Данные постеры составляют основное содержание записей на стене сообщества наряду с записями о членах общины (поздравления или призывы к оказанию о помощи), информацией о ближайших событиях в жизни Церкви, новостными статьями на социальную тематику.

Видеоролики (в количестве 62 записей) представляют собой, главным образом, новостные отчеты за последние три года, записи проповедей, репортажи и поздравления членов общины.

Фотографии составляют основную часть визуального контента группы (3177 фотографии). При анализе фотографического материала, авторы опирались на матрицу визуальных данных, предложенную П. Штомпой<sup>2</sup> (аспекты личности, действия, интеракции, коллектива, культуры/техники, среды в религиозном аспекте).

Фотографии, представленные в группе, разделены на 24 альбома, часть которых посвящена отдельным событиям в жизни общины (так называемые Альфа-выезды, «инкаунтеры», Дни рож-

<sup>1</sup> Социальная позиция РОСХВЕ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: [http://wap.hristian.ru/text/osnovy\\_soc\\_koncepcii/index.html](http://wap.hristian.ru/text/osnovy_soc_koncepcii/index.html). – Дата доступа: 01.12.2014.

<sup>2</sup> Штомпка, П. Визуальная социология / П. Штомпка. – М., 2007. – С. 44.



дения Церкви и др.); содержание общих альбомов составляют фотографии повторяющихся мероприятий (вечерние молитвы, воскресные богослужения и др.).

Фотографии общины являются преимущественно любительскими; незначительное число подвергалось графической обработке из эстетических соображений. Участники музыкального коллектива «Команда Прославления» и наиболее активные члены общины в целом были задействованы также и в двух фотосессиях, выполненных профессиональным фотографом.

Большая часть фотографий сделана в «естественных условиях», т. е. в них отсутствует элемент позирования. Действия запечатленных на снимках людей отражают основные направления служения Церкви: чтение проповеди, которое может осуществить помимо пастора любой член общины; экзальтированная молитва; участие в благотворительных акциях; проведение классных часов в школах; участие в женских конференциях, «детских инкаунтерах», «Альфа-курсах», женских/мужских выездах и т. д. Действия, запечатленные на снимках, происходят в разнообразной окружающей среде: зал служений, загородные дома, туристические базы и т. д.

Особое внимание фотографами уделяется коллективным снимкам и интеракциям между членами общины во время общих праздников, выездов, семинаров и пр., что отражает стремление общины к внутренней сплоченности и воплощению идеала семьи.

Стоит отдельно отметить фотографии воскресных служений и вечерних молитв Церкви, которые демонстрируют активное использование средств воздействия на зрительное и слуховое восприятие: музыкальных инструментов, видеопроектора, неклассическое световое оформление в темноте.

Участники группы не проявляют особой комментаторской активности: из всех фотографий оставлено всего 234 комментария к 127 снимкам 79 авторами, большая часть из которых – женщины (53). Комментарии имеют яркую эмоциональную окраску: авторы используют множество «смайликов», знаков препинания, Caps Lock. Содержание в основном «профанное», всего 32 комментария обнаруживают религиозный характер, т. е. затрагивают вопросы веры, служения, спасения, благословения и т. д. Наиболее комментируемыми являются фотографии женщин, детей и семейных пар (в среднем 1–2 комментария). Примечательно,

что максимальный отклик вызвал обновленный логотип Церкви (9 комментариев).

*Выводы.* Таким образом, в результате нашего исследования поставленные задачи были выполнены следующим образом:

- авторами была проведена классификация визуального материала группы Церковь «Дерево Жизни» Екатеринбурга по трем категориям (мотивационные постеры, видеоролики и фотографии), анализ фотографического материала осуществлялся на основании матрицы визуальных данных П. Штомпки;
- было установлено, что процесс формирования визуального образа данной организации в виртуальной среде не является намеренным, носит стихийный, спорадический характер;
- выявлены особенности виртуально-визуального образа «Дерева Жизни»: посредством фотографических образов происходит трансляция наиболее значимых ценностей общины, таких как сплоченность коллектива, открытость миру, социальная и творческая активность, здоровый образ жизни, ценность брака и семьи и т. д. Данный визуальный образ также демонстрирует, что для членов общины их религиозные убеждения не являются некой обособленной сферой, но интегрированы в повседневную жизнь.

Основу данного исследования составляла гипотеза о двух направлениях функционирования виртуально-визуального образа религиозной общины. В случае Церкви «Дерево Жизни» обнаруживается преимущественно внутренняя направленность действия образа:

- фотографии используются в основном для регистрации событий внутри общины, образуя ее своеобразную хронику;
- визуальный контент таким образом обеспечивает сохранение коллективной памяти;
- посредством фотографических образов реализуется трансляция системы ценностей общины.

В то же время, хотя виртуально-визуальный образ общины теоретически может функционировать вовне, т. е. использоваться в целях привлечения новых последователей, в данном случае этих намерений не обнаруживается: значение миссионерской функции минимально или отсутствует.

## ТРАДИЦИОННЫЕ ЦЕННОСТИ И ПОВСЕДНЕВНАЯ МОРАЛЬ В РОССИИ

*Е. А. Степанова*  
Екатеринбург, Россия

Дискурс традиционных ценностей в его религиозном и светском варианте занимает важное место в современной России, выступая в качестве одного из средств достижения мировоззренческого консенсуса. Большой интерес для исследователей религиозной ситуации представляет проблема влияния традиционных ценностей на повседневный моральный выбор и поведение россиян. Что же подразумевается под традиционными ценностями? Патриарх Русской православной церкви Кирилл относит к ним прежде всего вечные общечеловеческие ценности веры, любви, долга, ответственности и солидарности. С его точки зрения, эти ценности вложены в природу человека Богом. Они восходят к дохристианскому представлению об естественных нравственных нормах, не зависящих от конкретных социальных обстоятельств. По словам Кирилла, нравственный закон «вписан в саму структуру мироздания, и потому отвергнуть его значит встать на путь, ведущий к разрушению и личности, и общества»<sup>1</sup>.

Другой влиятельный защитник традиционных ценностей – Президент России В. В. Путин – неоднократно выражал свою позицию по этому поводу, отмечая важность роли традиционных ценностей, «которые тысячелетиями составляли духовную, нравственную основу цивилизации, каждого народа: ценностей традиционной семьи, подлинной человеческой жизни, в том числе и жизни религиозной, жизни не только материальной, но и духовной, ценностей гуманизма и разнообразия мира»<sup>2</sup>. Исчерпывающий список традиционных для России ценностей представлен в документе, разработанном Синодальным отделом по взаимоотношениям Церкви и общества Московского Патриархата: это вера в Бога и верность убеждениям, справедливость, социальный мир,

---

<sup>1</sup> Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на Рождественских парламентских встречах в Совете Федерации РФ 28 января 2014 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3544704.html>.

<sup>2</sup> Послание Президента Федеральному Собранию 12 декабря 2013 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kremlin.ru/transcripts/19825>.

личная свобода, нравственная ответственность, единство национальностей, социальных слоев, политических и мировоззренческих групп, достоинство, честность и совестливость, патриотизм, солидарность, милосердие, традиционная семья, любовь и верность, культура и национальные традиции, духовное и материальное благополучие человека, соблюдение прав и свобод, трудолюбие, самоограничение и жертвенность<sup>1</sup>.

Особое внимание РПЦ к проблеме традиционных ценностей связано, по крайней мере, с двумя обстоятельствами: во-первых, в постсоветской России сложилось почти всеобщее убеждение в том, что религия самым непосредственным образом связана со сферой морали. Другими словами, не бывает морали, свободной от религии, и именно «традиционные» религии несут особую ответственность за моральное состояние общества. По мнению Патриарха Кирилла, внерелигиозная мораль возводит принципы нравственной жизни к меняющемуся историческому и культурному контексту и в результате «влечет вместе с собой некую относительность нравственных понятий. Что сегодня хорошо, то завтра может быть плохо»<sup>2</sup>. Соответственно, подлинны только те моральные представления, которые опираются на неизменные основания, освященные и подтвержденные церковным Преданием и традицией.

Во-вторых, дискурс традиционных ценностей прекрасно вписывается в идеологию «особого пути», которая непосредственно связана с противопоставлением специфической российской православной духовности западному прагматизму и моральному релятивизму. Изображение России как последнего бастиона защиты традиционных ценностей оказывается составной частью популярной сегодня идеи о столкновении Запада и России как двух противоположных цивилизаций, в котором первая отстаивает либерализм, секуляризм и индивидуализм, тогда как вторая – традиционализм, религию и сообщество. Иерархи РПЦ

---

<sup>1</sup> Базисные ценности – основа общенациональной идентичности. Документ, принятый на XV Всемирном русском народном соборе, 26 мая 2011 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1496038.html>.

<sup>2</sup> Слово Святейшего Патриарха Кирилла на церемонии закрытия V Общероссийской олимпиады школьников по Основам православной культуры 18 апреля 2013 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2915801.html>.

постоянно критикуют то, что они называют «квази-религией» западного мира, для которой, по их мнению, характерны воинствующий секуляризм, отказ от нравственных норм и традиций христианства, абсолютизация свободы выбора человека, приводящая к углублению нравственного кризиса и размыванию личной, семейной и общественной морали<sup>1</sup>. Прогнозируемый европейский моральный коллапс дает РПЦ право стать «вдохновляющим примером духовно-нравственного возрождения, в том числе и для западных стран»<sup>2</sup>. Защитники традиционных ценностей отмечают, что в современном либеральном обществе существует настоящий культ свободы выбора, в том числе, образа жизни, мировоззрения, моральных принципов и религиозной традиции, тогда как для России они предлагают свободное принятие нравственной истины, которую нельзя выбрать «как выбирают предметы потребления»<sup>3</sup>.

Действительно, западное общество эпохи модерности самым непосредственным образом связано с идеей моральной автономии личности и, соответственно, с признанием свободы выбора главной гуманистической ценностью. Как подчеркивали классики западной социологии, в традиционном обществе предмодерности мораль была целиком основана на религии и поддерживалась коллективными представлениями, превосходящими по своей силе любые индивидуальные представления. Мораль воспринималась как нечто трансцендентное, как атрибут и эманация божественного начала, тем самым оказываясь вне критики. Человек нес моральные обязательства не перед другими людьми, а перед Богом (богами) и должен был исполнять предписанные свыше правила.

Однако постепенно отношения между людьми усложнялись, а человеческие моральные обязанности становились незави-

---

<sup>1</sup> Митрополит Волоколамский Иларион. «Рождество – это праздник не только радости, но и надежды...» 29 декабря 2013 г. [Электронный ресурс] / Митрополит Волоколамский Иларион. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3484436.html>.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Митрополит Волоколамский Иларион. Традиционные ценности – вызов секулярному мировоззрению: доклад на открытии XXI Междунар. Рождествен. чтений 24 янв. 2013 г. [Электронный ресурс] Митрополит Волоколамский Иларион. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2746870.html>.

симыми от религиозных оснований. В результате, как писал Э. Дюркгейм, «моральные функции божественных сил стали в чистом виде *raison d'être* [разумным основанием жизни. – *Е. С.*]<sup>1</sup>, а этические концепции обрели независимость от каких бы то ни было теологических коннотаций. То, что моральные нормы в прошлом имели религиозное обоснование, совершенно не означало, что теперь их нельзя было выразить иным способом. Западное общество последовательно избавлялось от представления о священном, квази-религиозном характере морали, находя в ней то, что могло бы быть названо своим собственным именем и обосновано без обращения к сверхъестественному началу.

В то же время секуляризация морали не означала простое замещение религиозных понятий светскими, поскольку некоторые моральные идеи настолько слились с религиозными, что стало невозможным отделить их друг от друга. Скорее, речь и раньше, и теперь идет о постепенном обнаружении в религиозных концепциях скрытых в них моральных принципов. В эпоху модерности мораль постепенно становилась условием конституирования общества как системы взаимоотношений, основанных на солидарности и согласовании взаимных интересов, когда «морально... все то, что служит источником солидарности, все, что заставляет человека считаться с другими, регулировать свои движения не только эгоистическими побуждениями»<sup>2</sup>. Таким образом, в обществе модерности мораль перестала быть раз и навсегда установленным сводом норм, имеющих сакральную природу.

Однако, с православной точки зрения<sup>3</sup>, секулярное мировоззрение общества эпохи модерности разрушительно для морали, поскольку оно отличается радикальным отказом от представления о сотворении человека по образу Божьему. Как полагает митрополит Волоколамский Иларион, это мировоззрение «во главу угла поставило иной образ человека – всецело обращенного к миру и находящегося в плену своих страстей... Общее благо,

<sup>1</sup> *Durkheim, E. Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education / E. Durkheim. – N-Y.: The Free Press, 1961. – P. 7.*

<sup>2</sup> *Дюркгейм, Э. О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм // Метод социологии. – М., 1991. – С. 369.*

<sup>3</sup> *Брюнинг, А. Разные люди – разные права? О понятии «достоинства человека» с точки зрения Запада и восточных христианских церквей / А. Брюнинг // Государство, религия, церковь. – 2014. – № 3. – С. 175–178.*

общественная солидарность и взаимопомощь отходят на второй план, потому что главным является... удовлетворение повседневных потребностей и желаний, часто греховных, которые оказываются на вершине иерархии ценностей»<sup>1</sup>. Подлинная же мораль является продуктом добровольного подчинения авторитету традиции, создаваемой и поддерживаемой религиозной институцией, которая в России есть единственный «исторический базис ценностных ориентиров» людей<sup>2</sup>.

Итак, мы имеем здесь две во многом противоположные позиции: если либеральная общественная мысль расценивает мораль как продукт личностной автономии и как позитивный фактор общественного развития, то, в соответствии с православной точкой зрения, абсолютизация свободы выбора уничтожает мораль, превращая ее в произвол<sup>3</sup>. В этом противоречии явственно проявляется естественное несовпадение светских и религиозных представлений о морали: если первые по своей природе допускают моральный плюрализм как следствие личностной автономии, то вторые исходят из абсолютизации своей собственной системы ценностей.

Проблема возникает тогда, когда религиозная точка зрения начинает претендовать на то, чтобы быть абсолютной истиной в светском обществе. В этом случае религиозная институция присваивает себе властные функции и монополизирует право определять, что морально, а что нет. Тем самым традиционные ценности той или иной религии становятся идеологией, навязываемой сверху и не требующей от людей ничего, кроме согласия с их авторитетностью. Возникает ситуация «принуждения к традиционным ценностям», которая оказывается препятствием на пути перехода от декларируемых ценностей к реальному повседневному моральному выбору человека, поскольку не требу-

---

<sup>1</sup> Митрополит Волоколамский Иларион. Традиционные ценности / Митрополит Волоколамский Иларион // Вызов секулярному мировоззрению.

<sup>2</sup> Митрополит Волоколамский Иларион. Мобилизация человеческого капитала – общая задача государства и Церкви. 29 октября 2014 г. [Электронный ресурс] / Митрополит Волоколамский Иларион. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3818329.html>.

<sup>3</sup> Brünig, A. Freedom' vs. 'Morality – on Orthodox Anti-Westernism and Human Rights. In: Orthodox Christianity and Human Rights / A. Brünig and van der E. Zweerde [eds.]. – Leuven: Peeters, 2012. – P. 125–152.

ет индивидуальной ответственности за собственные решения и поступки. Как отмечает Л. Гудков, в этом случае «представления о морали (все равно – светских ли, духовных ли функционеров...) не выходят за рамки требований запретительных мер и дополнительных ограничений»<sup>1</sup>.

Кроме того, постоянная отсылка к отрицательному опыту Запада в понимании морали демонстрирует недостаток позитивного содержания традиционных ценностей, которые рассматриваются преимущественно в воинственном контексте «нападения» и «защиты», вместо того, чтобы сосредоточиться на нравственных ресурсах России как таковой. Как отмечает канадский теолог А. Кравчук, концепт «Запада» глубоко укоренен в самосознании русского православия и в способе его самовыражения: «В качестве сконструированной категории Запад приносит огромную пользу, будь то иллюстрации, поясняющие тождество и различие, правомерная критика или прямые полемические нападки»<sup>2</sup>. Соответственно, обвинение западного «воинствующего секуляризма» в предательстве моральных ценностей христианства оказывается способом обоснования морального превосходства России в целом и русского православия, в частности.

Представляется, что убеждение в неразрывной связи религии и морали является реликтом марксистско-ленинской концепции общества с ее разделением социальной жизни на материальную и духовную составляющую и с отнесением религии и морали к духовной сфере. В богословском смысле утверждение о связи религии и морали неорганично для православной традиции, скорее, оно отличало западноевропейский протестантизм конца XIX – начала XX в. с его интерпретацией Христа как учителя морали. Тем не менее, это утверждение оказывается весьма выгодным для православия, выступая средством легитимации его социальной роли в современной России и одновременно позволяя позиционировать себя перед Западом в качестве хранителя аутентичной христианской традиции.

---

<sup>1</sup> Гудков, Л. Человек в неморальном пространстве: к социологии морали в посттоталитарном обществе/ Л. Гудков // Вестник общественного мнения. – 2013. – № 3–4 (116). – С. 120.

<sup>2</sup> Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness: Values, Self-Reflection, Dialogue (A. Krawchuk, Th. Bremer eds.). – Palgrave Macmillan, 2014. – P. 8.



Разговор о традиционных ценностях вполне вписывается в общий морализаторский тренд российской политики последнего десятилетия, который активно поддерживают «традиционные» религии. В то же время идеология традиционных ценностей оказывается, по сути дела одним из факторов сопротивления модернизации российского общества, важным условием которой является наличие автономных моральных субъектов, способных осуществить эту модернизацию. Следует подчеркнуть, что моральное сознание как выражение автономной воли ни в коем случае не может быть привнесено сверху, поскольку в этом случае речь идет не о морали, а о внешнем принуждении к соблюдению конвенциональных общественных норм. Моральный индивид не должен быть верующим или неверующим, но он может быть тем или другим в соответствии со своим свободным выбором. Кроме того, отнесение морали к компетенции православной религии не способствует автоматически возникновению нравственной личности просто потому, что большинство людей воспринимает православие как культурный символ страны, который не подразумевает личного участия человека и никак от него не зависит.

Существенный недостаток идеологии традиционных ценностей, на мой взгляд, заключается в том, что они существуют лишь на дискурсивном уровне, никак не проявляясь в повседневных моральных практиках, хотя должны были бы способствовать формированию национальной идентичности, преемственности в ходе социальных трансформаций и излечению связанных с ними травм. Само присутствие темы традиционных ценностей в публичном пространстве современной России свидетельствует о жажде надежных ценностных ориентиров, которые могли бы придать смысл жизни людей. Однако сегодня дискурс традиционных ценностей в их религиозном или светском виде лишь подчеркивает разрыв между декларативными ценностями, о которых постоянно говорят политические и религиозные деятели, и повседневными моральными ценностями, определяющими жизненные практики людей.

## **ФОРМИРОВАНИЕ КУЛЬТУРНО-РЕЛИГИОЗНОГО ПРОСТРАНСТВА ВОЛГОГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ: ИСТОРИКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

*Е. О. Беликова, В. А. Парамонова*

*Волгоград, Россия*

Современная территория Волгоградской области – это уникальный по своим природно-географическим, геополитическим и социокультурным характеристикам, регион Юга России. Нижняя Волга, являясь частью так называемого Евразийского степного пояса, в течение продолжительного времени была своеобразным «пропускным пунктом» миграционных потоков с востока на запад.

На территории Волгоградской области действуют 404 религиозные организации, принадлежащие к 22-м вероисповеданиям. Самой динамично развивающейся религиозной деноминацией региона является Православие. Так, за последние десять лет количество приходов Волгоградской епархии Русской Православной церкви (Московского Патриархата) увеличилось более чем в десять раз – с 19 до 239, а количество монастырей с 1 до 9. Управлением Министерства юстиции РФ по Волгоградской области также зарегистрированы 10 старообрядческих общин, принадлежащих к Древлеправославной и Русской Православной старообрядческой церквям, 1 приход Российской Православной автономной Церкви. Среди иных христианских вероисповеданий прежде всего следует назвать Римско-католическую церковь, имеющую на территории области 5 приходов, а также ряд протестантских церквей: Евангелическо-лютеранская церковь (4 прихода), Христиане веры евангельской и Евангельские христиане (23 и 14 религиозных организаций соответственно), Евангельские христиане-баптисты (22 общины), Свидетели Иеговы (20 местных религиозных организаций), христиане-Адвентисты седьмого дня (17 общин), Пресвитерианская церковь (2), Армянская апостольская церковь (1), Методистская церковь (1), Новоапостольская церковь (1), Армия спасения (1) и т. д. Иудаизм на территории области представлен 6 общинами, три из которых относятся к хасидизму. Две буддистские общины принадлежат к двум традиционным школам: Гелуг Па и Карма Кагью. Все 22 мусульманских религиозных организации на территории области исповедуют традиционный для нашего региона суннит-

ский вариант ислама. Небольшая часть верующих относится в шафиитскому мазхабу, и часть – шииты. Большая часть общин объединена в Региональное духовное управление мусульман. Также на территории области зарегистрирована 1 община Сознания Кришны (вайшнавы).

Такое многоголосие религиозных организаций на территории одного региона обусловлено не только ее географическими характеристиками, пограничным положением, но и исторически сложившимися традициями.

Толерантная политика золотоордынских ханов являлась, как отмечает А. А. Баранец, основой формирования в Золотой Орде поликонфессиональной среды, что и позволило во второй половине XIII в. Можно предположить, что для удовлетворения религиозных потребностей в социально-символическом пространстве Сарай-Бату располагались отдельные культовые строения различных религий, в том числе и православные<sup>1</sup>. До середины XVI в., здесь преобладало, в основном, татарское население, исповедующее ислам суннитского толка.

В Волгодонском междуречье по государеву указу для обороны юго-восточных рубежей Московского государства была создана оборонительная система, одним из звеньев которой был и небольшой караульный городок, обосновавшийся на Царицыном острове. Здесь летовали (т. е. несли службу только в летнее время) стрельцы. И отправление религиозных обрядов происходило в небольшой деревянной часовенке.

Первоначально, вероятнее всего, возводились острог и церковь. Строительство, согласно существовавшей тогда традиции основания города, начиналось «с ритуала освящения территории будущего города и главной площади. Идут священник, воевода, дети боярские, строители, несут икону... С молебном обходят места будущих крепостных сооружений, которые предварительно по чертежу размечены канавками и колышками на земле. Особо освящаются входы в город и, наконец, возносится молитва за воеводу города, за место, на котором основан город, и просьба о счастливой жизни горожан во вновь создаваемом городе. После этого, в тот же день, пока все еще свято, закладывают венцы будущих сооружений и построек. А затем приступают к делу форти-

---

<sup>1</sup> *Серебряная, В. В.* Культовое зодчество Волгоградской области / В. В. Серебряная // ВолгГАСА. – Волгоград: Издатель, 2012. – 336 с.

фикаторы, инженеры, именовавшиеся дьяками»<sup>1</sup>. Исследователи отмечают, что вместе с крепостью на правый берег в 1600 г. была перенесена и церковь. Однако в 1607 г. (время первой российской Смуты), по приказу воеводы В. И. Шереметьева, подавившего восстание царицынцев против Василия Шуйского, небольшая волжская крепость и прилегающие к ней постройки были сожжены. Первая деревянная царицынская церковь разделила судьбу города и погибла в огне.

И лишь с восшествием на престол Михаила Федоровича Романова начинается восстановление Царицына. Для возведения крепости, расположенной в степной зоне, применили особую технологию известную еще со времен Ивана Грозного. Издревле существовала традиция возводить церковь на месте ранее утраченной. В Царицыне продолжительное время существовала одна Иоанна-Предтеченская церковь. Впрочем, в городе, возводимом как звено в оборонительной системе государства, основное население составляли военные. Царицынский гарнизон в 1630 г. Несомненно, в городе помимо стрельцов находилось и штатское население: семьи служивого люда, челядь воеводы, заезжие купцы и т. п. Далее Царицын упоминается лишь через семь лет, когда по повелению государя данный острог снова занимает свое место в оборонительной системе государства. Население Царицына первоначально составляли государственные люди с семьями, исследователи также указывают, что «в городе останавливались почтовые и торговые караваны, было много «гулящих» людей»<sup>2</sup>. Город, несмотря на морские поветрия, бунты и прочие напасти, рос. Значительное увеличение количества проживающих в Царицыне приходится на середину XIX в., так если в 1847 г. насчитывалось 4805 горожан, то в 1857 г. – 6476 человек, в 1862 г. – 7027 царицынца, а в 1873 г. – 13932 жителя, в 1880 г. – 26976 человек, в 1888 г. – 35733 душ обоего пола, 1889 г. – 37526 человек, в 1901 г. – около 70000 горожан (6, с. 396, 435, 446). А. Н. Минх подчеркивает, что особо быстрыми темпами Царицын начинает развиваться после крестьянской реформы 1861 г. и если в 1799 г.,

<sup>1</sup> *Самойлов, Г. П.* Царицынские картинки: воеводы и коменданты / Г. П. Самойлов, В. И. Супрун. – Волгоград: Издатель, 2002. – С. 55–56.

<sup>2</sup> *Царицын в путевых записках, дневниках и мемуарах современников (конец XVI в. – 1917 г.)* / под общ. ред проф. М. М. Загоруйко; сост. предисл. и примеч. Л. В.З авьялова, Н. И. Приймак. – Волгоград: Волгоградское научное изд-во, 2005. – Т. 4. – 394 с.

«по свидетельству Георги, в городе было жителей, кроме казаков и милиции – 1130; в 1861 г. население возросло до 6700 человек, а по переписи 1897 г. – до 55970», следовательно, в период с 1861 г. по 1897 г. население города увеличилось «более чем в 8 раз»<sup>1</sup>.

Городское развитие сопровождалось и расширением социально-символического пространства, «узлами» которого являлись культовые строения. И если после периода Смуты в остроге располагалась лишь одна православная церковь, то уже купец Ф. Котов, чей путь пролегал в 1623 г. через Царицын, упоминает в своих путевых заметках о наличии в городе нескольких храмов, так как используется форма множественного, а не единственного числа. А через 13 лет, т. е. в 1636 г., Адам Олеарий изображает на своем рисунке не менее трех церквей, причем одна располагается за пределами города. При достаточно небольшом количестве горожан в городе обычно была одна церковь, в то время как в Царицыне при тех же условиях было три храма. К середине XVIII в. в Царицыне действовало уже четыре церкви, в 1761 г. – пять церквей, а в 1799 г. – насчитывалось уже семь храмов, причем три из них были деревянными. Количество храмов (с трех до шести) в Царицыне увеличивалось, и это несмотря на то, что город был «медвежьим углом» Московии и Российской империи.

Следует отметить, что в документах и записках путешественников упоминаются именно православные церкви, вследствие чего Царицын на протяжении нескольких столетий оставался православным городом. Однако количество горожан, проживающих в Царицыне со второй половины XIX в. (с 1873 г.) резко увеличивается, что позволяет предположить об увеличении притока новых жителей, в том числе и иноверцев. По данным, приводимым А. Н. Минхом (6, с. 396, 397), в Царицыне в 1873 г. общее число горожан составляло 13932 человека, из них: 12665 православных, 5 римо-католиков, 181 лютеранин, 152 еврейского вероисповедания, 496 магометан, 339 раскольников разных сект и 94 иных нехристианских исповеданий. При этом уже в 1894 г. из 43295 царицынцев 38459 исповедовали православие, 385 – единоверцев, 284 – римско-католического, 8 – лютеранство, 626 – иудаизм, 1077 – ислам, 89 – иных нехристианских исповеданий и 1565 – раскольники-сектанты. Таким образом, для Царицына

<sup>1</sup> Материкин, А. В. Храм Иоанна Предтечи. Страницы истории города Царицына и его первой церкви / А. В. Материкин. – Волгоград: Комитет по печати и информации, 2009. – 176 с.

была характерна национальная пестрота. Появление в городе значительного количества неправославного люда со своими потребностями, в том числе и религиозного характера, обусловило появление в социально-символическом пространстве Царицына, наравне с православными храмами, культовых строений иных конфессий. Следует отметить начало процесса формирования многоконфессионального Царицына было определено еще в XVIII в. в эпоху правления Екатерины II, стремившейся минимизировать влияние Емельяна Пугачева на мусульман. В 1765 г. близ Царицына возникает немецкая колония – Сарепта. Для градостроительной практики той эпохи важное место в населенном пункте занимал храм. В результате в 1897 г. в Царицыне насчитывалось 10 православных церквей, 1 монастырь, 3 часовни, 1 лютеранская церковь, 1 мечеть и 1 молельня для лиц иудейского закона. В 1901 г. состоялась закладка царицынского собора во имя Александра Невского. В 1911 г. были возведены вторая соборная мечеть и синагога. В начале XX в. в 109 квартале Царицына строится костел. В 1914 г. в Царицыне действовало 16 церквей, а в 1915 г. насчитывалось уже 18 храмов, а на начало революционных событий 1917 г. было 20 православных храмов и 2 монастыря.

События октября 1917 г. в России определили изменение визуального образа городов, в том числе и Царицына. Несмотря на революции 1917 г. и гражданскую войну, Царицын продолжал расти и в 1926 г. в нем проживало 142 254 человека (4, с. 30). Как отмечают исследователи, в период с 1918 по 1931 гг. в Царицыне и на прилегающих к городу территориях «было закрыто 14 церквей, снесено – 3, переоборудовано – 11». В 1929 г. по данным административного отдела Сталинградского горисполкома, в городе было закрыто еще 4 церкви, а уже на начало 1939 г. закрывают еще 14 церквей, причем лишь одна из них идет под снос, а остальные приспособляются под социальные нужды горожан, в них размещаются библиотека, школа, поликлиника, музей, а также общежития, магазины и мастерские. Подобная участь не минула и культовые строения иных религиозных организаций, так, в 1930 г. мечеть, находящаяся в Солдатской слободке, была закрыта, а затем в ее стенах находилась советская школа; в 1934 г. закрывается костел; в 1929 г. закрывается синагога, в стенах которой предполагалось разместить клуб.

Ситуация меняется после распада СССР в 1991 г., когда начинается процесс возврата к своим истокам. Государство возвращает культовые строения верующим. Однако ситуация в Волгограде имеет свою специфику: во-первых, во время Сталинградской битвы город был буквально стерт с лица земли, в результате чего от довоенных построек почти ничего не осталось, во-вторых, город полностью утратил довоенную планировку, в-третьих, город существенным образом изменился, в его границы попали территории, ранее считавшиеся ближайшими пригородами.

В результате этого для Волгограда характерен скорее не процесс возвращения храмов верующим, сколько строительства новых. При этом нельзя отрицать, что некоторые довоенные православные храмы, пережившие битву на Волге, были возвращены верующим. Причем незначительная часть еще в советское время, например, в Казанском храме (Казанском соборе с 1954 г.) (4, с. 117–121) проводились службы с апреля 1943 г., правда только по великим православным праздникам (Рождество Христово и т.п.); в Никитской церкви, хотя конечно это редчайшие случаи. Однако чаще возвращение храмов приходится на постперестроенный период в отечественной истории, так лишь в 1991 г. возобновилась православная служба в церкви Параскевы Пятницы.

На современном этапе происходит усложнение религиозного пространства в Волгоградской области. Представители разных религиозных организаций стремятся к возведению культовых строений, необходимых для отправления религиозных культов. На службах, особенно в праздничные дни, стоят уже не только пожилые люди, но и молодежь. Однако возрождение религиозной жизни невозможно, что называется по мановению волшебной палочки, для этого необходимо создавать условия, и одним из таких условий, несомненно, является передача верующим сохранившихся культовых строений довоенной эпохи, строительство новых и диалог по насущным проблемам представителей различных вероисповеданий.

## **RELIGIOSITY IN CULTURAL CONTEXT: EXPLORATIVE ANALYSES OF RUSSIAN-SPEAKING YOUTH IN GERMANY**

*А. А. Глуханюк*

Екатеринбург, Россия

The paper is based on the research conducted in Germany, Bayreuth University in 2010 (under DAAD support) under the supervision of Prof. Bochsinger. The research included exploring of individual religiosity of youth as a subjective side of religion, its subjective appropriation and its dependence on different cultural contexts. Methodological aspect of the project oriented not only on the level of involvement of young people into religious experience, but on the opportunity to find out religious or spiritual aspects in the sphere of cultural identification. Youth of different religious affiliations and those who consider themselves not religious were involved into project.

In Germany there is large Russian-speaking group which is considered as «Russians» mostly because of language they speak. In fact they arrived from different countries of former Soviet Union and have different cultural and ethnic backgrounds. But here, in Germany they are constructed by others like Russian group and they somehow except this externally constructed identity. It can be useful for further study of youth religious identity to get a picture of particular case of contextual influence or its absence. I'm looking forward exploring if there is some Russian cultural influence in construction religious identity of this group.

Methodological aspect of the project oriented not only on the level of involvement of young people into religious experience, but on the opportunity to find out religious aspect in the sphere of cultural identification. Youth of different religious affiliations and those who consider themselves not religious were involved into project.

We used method of in-depth interviews for data collection and A. Strauss' grounded theory for its interpretation.

The research was focused on the group of Russian-speaking females who came from Russia or former Soviet Republics with their parents from 4 to 19 years ago.

The age limits are from 20 to 30 because:

I consider this age as a period of making individual decisions and choices.

This age is less involved into institutional religion.

16 interviews have been conducted with females of the following 3 groups:



1. Ethnic Germans who came with their parents – 11.
2. Jewish who came with their parents– 1.
3. Russians who came by themselves through social and education programs – 4.

The first data analysis shows the following results:

Russian identification is connected with language, behavior and appearance and based on external identification – friends, Germans, etc. (the whole Russian-speaking group is considered as «Russians» here).

Antithesis with Germans, German culture is the mostly important basis for self-identification.

Religious flexibility – absence of strict connection with any religious organizations, openness for changing religious affiliations.

It's possible to divide first data observations into two main directions – cultural identity and religious identity. As we mentioned above this age group is far from strict connection with organized religious groups and doesn't consider religion as an important aspect of everyday life. That's why we divided obtained results into two major groups – cultural and religious identity construction.

### **Cultural identity and its components**

1. Language.

The most important and frequently used component of identification became language.

Identification through language can be confirmed by the following conclusions from conducted interviews:

I'm Russian because I speak **Russian language**.

I can't date or get married with German because he speaks **another language**.

Germans also didn't like us because we were speaking **Russian**.

Russian culture = **Russian language**.

The interesting fact is that this Russian-speaking group has a second level of identification. They identify themselves through German's identification based on language they use. It can be interpreted as external grounds of identification, not fully recognized and accepted.

Also the interesting fact is connection between language and Russian culture. Russian culture was usually explained through linguistic belonging. Further it could be checked is it only upper level of identification or Russian language really possesses cultural meaning for young adults.

## 2. Behavior.

Behavior is also mentioned as a very important component of identification and used on the basis of contradiction with Germans:

Russians help to each other never stay those who need help – this type of behavior is usually used like a contradiction with German's style. Russians are explained as more collective, helpful and friendly to each other. Many examples from everyday life confirm special Russian type of behavior by means of active position in critical situation when somebody need help.

Fighting between Russians, between Russians and Germans, biting in families (children, wife) – such type of behavior also has some kind of contradiction, but mostly has an emotional characteristics as danger for Germans and confirm distance.

Celebrations, holidays are depicted in interviews as a special sphere of life, where Russians can implement their lifestyle. Special manner of celebration can even become a course of deviation between Russian and German friends: *...We were friends from school (**with German girl**), but I don't communicate with her any longer because there were no music and dancing on her wedding...*

### Inner world.

This point is really interesting and worth more detailed studying. The important thing is absence of clear source and background of such ideas as:

Russian soul, «special» temperament (like Italians, like Americans), «special» mentality, light of soul, freedom: *...In behavior I'm German, in soul I'm Russian...* These ideas are close to Russian religious philosophy but it's obvious that most of respondents have never heard about it. We have a hypothesis that the idea of so-called «Russian soul» and similar ones are based on experience of acquaintance with Russian classical literature.

Openness is confirmed by such phrases: *...It's easy to make friends with Russians. You are friends today and you can celebrate today together or do everything together...; ...Russians are more open, they are always ready to help and support...*

## 4. Appearance.

Clothes as characteristic can be marked as dominant in identification process. It is even confirmed by special fashioned pictures in social network «Odnoklassniki» («Classmates») which respondents change mostly every day and add comments to each other. 3 respondents tried

themselves as foto-models, 2 have a profession of dress-designer, 1 – hair-designer.

Importance of clothes can be illustrated by such characteristics as: *...You can always recognize Russians here because of how they are look like...; ...On discos Russians are always dressed up, Germans can come just in jeans and T-shirts...; ...German ladies don't use make up and wear «grey» clothes...*

### **Religious identity and its components.**

As we mentioned above religious identity is not obvious from interviews data, but it's possible to mark out several regularities.

1. Religious identity of young adult females can be characterized as fuzzy and flexible. Christian identity is common for most of them. But there is absence of any difference between Lutheran, Catholic and Orthodox churches: *...I was baptized in Russia... I don't know – in Protestant church. Protestant is Orthodox, yes? Ok, I don't know...; ...I'm going to baptize my further child in Orthodox church, but I'm going to have wedding in Lutheran...; ...I'm Evangelic here, but I like Orthodox Russian churches more. You come in to Orthodox Church and feel a special warm atmosphere, a light of soul...;*

Even Synagogue is becoming natural component of religious affiliation: *...When we arrived we went to Synagogue, we went to Shabbat and so on, we prayed. But then...I don't know how we started to go to Orthodox church... (this female came as Jewish, now is Orthodox, involved in Church life, in Russia was baptized in Orthodox Church).*

Data analyses shows an importance of different kinds of contradictions in religious identification:

Religion/Belief: *...I'm not religious, I'm believer...*

God/Bible: *...I don't believe in Bible, I believe in God...*

Atheism/Belief: *...I'm not religious, I'm atheist, but I believe. Because everybody needs to believe in something...*

Understanding of church as a social institute prevails over any other ideas: *...Church is institute which collects money...; ...Church is connected with taxes...; Church is something only formal...*

Previous research experience, especially American religious studies (W. C. Roof, N. Ammerman, K. Wallis, Chr. Smith) gave a basis to consider that religion for contemporary young adults play a role of close community, where they consider themselves as part of something real and meaningful. This idea have been destroyed through German data: *...You come to the Church not to find a community, but you come to the*

*God...; ...Here we don't need religious communities because everything is aloud. May be in US they need it, because everything is forbidden there ... They need some groups to meet, to discuss something ...* Further research can show if it is contextual European influence or some connection with Russian cultural identification.

Inner belief is an important component of youth religious identification. It is confirmed in works of G. Lynch, N. Ammerman, Ch. Bochsinger.

Interviews data confirmed it by the following: *...I belief in God...; ...I belief in Something...;...I belief in Superior Mind...; ...I belief in Some Force....* The most preliminary observation shows that even dominance of individual believe depicted in terminology of Christian world.

## **РЕЛИГИОЗНОСТЬ ЭМИГРАНТОВ НА ПРИМЕРЕ ПОЛЯКОВ В АВСТРИИ**

*Д. Б. Чакон*

Краков, Польша

Религиозность – одно из ключевых понятий социологии религии, определяющее субъективную установку человека по отношению к религии. Осуществляемые в рамках социологии религии исследования касаются, чаще всего, различных аспектов религиозности, которые в польских источниках описываются, как правило, при помощи параметров религиозности, выделенных Владиславом Пивоварским и включающих: общее отношение к вере, религиозное знание, религиозную идеологию, религиозный опыт, религиозные практики, участие в жизни религиозной общины и религиозную этику<sup>1</sup>.

В процессе формирования религиозности человека особую роль играет семья. Как замечает Пивоварский, «...между религиозностью родителей и детей существует сильная зависимость. [...] ценности и модели религиозного поведения, переданные родителями посредством соответствующих упражнений и техник, имеют тенденцию сохраняться в следующем поколении»<sup>2</sup>. Роль семьи в формировании религиозности подчеркивает также о. проф. Л. Дычевский, замечая, что религиозность поляков, ее

---

<sup>1</sup> *Piwowski, W. Socjologia religii / W. Piwowarski. – Lublin, 1996. – С. 64–65.*

<sup>2</sup> Указ. соч. – С. 108.

всесторонняя, сильная связь с семьей особенно заметна на примере празднования Рождества, Пасхи, Дня всех святых или Дня всех усопших. Обычаи, практикуемые в эти праздники, сближают польские семьи со многими традиционными формами народного благочестия<sup>1</sup>.

Ввиду всего этого, в эмиграции религиозность может принимать специфические формы. Человек, оторванный от семьи, которая обеспечивала культурную и религиозную трансмиссию, может искать поддержку в национальных религиозных институтах или, напротив, уподобляться в этом отношении стране поселения.

Даная статья не является углубленным анализом религиозности поляков в эмиграции. Она представляет собой скорее введение в такое исследование и рассматривает лишь декларации живущих в Австрии поляков относительно их связей с религиозным сообществом.

### **Поляки в Австрии**

Польша и Австрия со времен «глубокого средневековья»<sup>2</sup> связаны разносторонними узами – от политических, браков правящих родов, по культурные. Однако о более масштабных связях можно говорить с начала эмиграции поляков в Австрию, которая пришлось на период Разделов Речи Посполитой, в основном на вторую половину XIX века. Вместе с прибытием поляков в Австрию возникла и польская пастырская деятельность в Вене. Ее начало датируется 1801 годом<sup>3</sup>. В эти первые годы Католическая церковь сыграла особую роль. Кроме духовных вопросов, она занималась также организационными, культурными, образовательными и национальными проблемами. Постепенно некоторые обязанности перенимали другие, появляющиеся в большом количестве, польские организации светского характера, однако, они не уменьшили значения религиозных организаций.

После обретения Польшей независимости в 1918 г. многие поляки вернулись из Австрии на родину. Но в Австрии продолжали действовать польские организации, работала школа и библиоте-

---

<sup>1</sup> Ср.: указ. соч. – С. 72.

<sup>2</sup> *Krajewska, H. Polen-Österreich vom 16. bis zum 20. / H. Krajewska. – Jahrhundert; Warszawa, 1995. – С. 26.*

<sup>3</sup> *Walewander, E. Polonia w Austrii. Z dziejów duszpasterstwa i pracy społecznej / E. Walewander. – Lublin 1998, – С. 23–24.*

ка, развивалось харцерское движение и функционировала польская церковь.

Во время Второй мировой войны на территории Австрии оказались тысячи польских оstarбайтеров и узников концентрационных лагерей. После окончания Второй мировой войны в Австрии – прежде всего, в западных зонах оккупации – насчитывалось около 100 тыс. поляков. До 1950 года большинство из них все же вернулись в Польшу или эмигрировали дальше. В конце 60-х гг. в Австрии жило уже лишь около 6 тыс. поляков. С 1968 г. усиливалась экономическая и политическая эмиграция из Польши, а возможность выезда без виз, которые требовались в других западных странах, привела к тому, что Австрия стала очень привлекательной страной временного проживания. Военное положение в 1981 г. застало в Австрии свыше 30 тыс. человек<sup>1</sup>. Существенным для поляков в Австрии был 1987 год. Власти Польши объявили тогда об окончании политических преследований, вследствие чего австрийские власти перестали выдавать полякам визы политических беженцев. Из-за этого некоторые остались в Австрии, хотя ранее планировали выезд дальше, в США, Канаду, Новую Зеландию, Австралию или ЮАР.

После трансформации политической системы в Польше в 1989 году часть поляков вернулась в свою страну. Очередным существенным моментом в польско-австрийских отношениях было вступление Польши в Европейский союз, а затем в Шенгенскую зону. Очередной барьер, связанный с ограничениями трудоустройства поляков в Австрии, был устранен в мае 2011 г.

В настоящий момент в Австрии проживает, по меньшей мере, 60 тысяч поляков. Большая часть из них сосредоточена в Вене и ее окраинах. По всей стране действуют многочисленные организации, в том числе, религиозные<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Polacy w Austrii – historia i statystyka [http://www.forumpolonii.at/index.php?option=com\\_content&view=article&id=13:historia-polonii-w-austrii&catid=17:polonia-w-austrii-ogolna&Itemid=20](http://www.forumpolonii.at/index.php?option=com_content&view=article&id=13:historia-polonii-w-austrii&catid=17:polonia-w-austrii-ogolna&Itemid=20). – Режим доступа: 1.12.2014.

<sup>2</sup> *Stiegnitz, P.* Die Neuen. Ausländer-Assimilation in Österreich, Wiener / P. Stiegnitz. – Verlag, Himberg, 1994. – С. 85–99; *Kucharski, W.* Polonia w Austrii (w:) A. Koprukowniak / W. Kucharski (red.) Polacy w świecie. Polonia jako zjawisko społeczno-polityczne, cz. II. – Lublin 1986. – С. 159; *Kraszewski, P.* Polacy w Austrii (w:) B. Szydłowska-Ceglowa (red.) Polonia w Europie / P. Kraszewski. – Poznań, 1992. – С. 533.

### **Современное положение Католической церкви в Австрии.**

Классики социологии, такие как Дюркгейм, Вебер или Маркс, соглашались во мнении, что в меру цивилизационного прогресса роль религии будет уменьшаться. Обращение к науке и технике должно было привести к утрате значения религии в различных жизненных сферах. Этот процесс часто определяется термином «секуляризация». Тезис о секуляризации модернизированных обществ является предметом одной из важнейших дискуссий в современной социологии религии. Противники этого тезиса утверждают, что религия в современном мире продолжает играть важную роль, меняя лишь форму. Если не углубляться в этот спор и тему новых форм духовности, а придерживаться перспективы традиционной религиозности, следовало бы подчеркнуть, что в католической Австрии наблюдаются процессы секуляризации.

Самый простой уровень этих процессов – количество граждан, декларирующих себя католиками<sup>1</sup>. Согласно австрийской статистике в 1951 году 89 % общества составляли католики, постепенно количество считающих себя католиками падало, в 1981 году их еще было 84 %<sup>2</sup>, но уже через тридцать лет их число серьезно снизилось до 64 %, а в 2013 году до 62,6 %<sup>3</sup>.

Еще меньше тех, кто посещает богослужения. Например, в 2004 году в рождественском богослужении участвовало 14,6 % католиков (в венской епархии еще меньше, 10,9 %), а в 2011 г. во всей Австрии таких было уже лишь 12 % (в венской епархии 10,2 %) <sup>4</sup>. В обычное воскресенье их, конечно, еще меньше.

Еще одним показателем секуляризации в Австрии может быть количество священнических призваний, и, следовательно, священников. В Австрии на одну церковную общину приходится, в среднем, 0,8 священника, в то время как в Польше священников в три раза больше – 2,4 иерея на приход. Из-за нехватки священ-

---

<sup>1</sup> Декларация религиозной принадлежности в Австрии связана с так называемым церковным налогом, т. е. налогом, который платится на Церковь. Налог составляет 1,15 % налоговой базы подоходного налога от физических лиц. Вероятно, по этой причине некоторые отказываются от декларации принадлежности к Церкви.

<sup>2</sup> Собственный подсчет на основании [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.katholisch.at/content/site/kirche/index.html>. – Дата доступа: 12.2014.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

ников иереи из одного прихода нередко обслуживают несколько храмов<sup>1</sup>. Поскольку в Австрии не хватает своих священников, их заменяют иереи из Германии, Польши, Хорватии или Чехии, а также столь экзотических стран как Демократическая республика Конго, Кения, Нигерия, Филиппины, Индонезия или Бразилия<sup>2</sup>.

Причины кризиса религиозности различны. Отец Евгений, поляк, служащий в Австрии, считает, что в австрийской Католической церкви он начался уже после Первой мировой войны и был связан с кризисом семьи: «Именно семья, в первую очередь, передает и оберегает веру, и если этого нет, священник мало чем может помочь. Для людей, чей уровень жизни все время растет, важнее всего становятся удовольствия, им просто не хочется ходить в церковь»<sup>3</sup>.

Хоть тех, кто регулярно посещает воскресные мессы, среди декларирующих себя католиками немного, «все же декларированные католики действительно участвуют в жизни Церкви и очень охотно помогают приходской общине. Например, в приходе Пойсдорфа проводится так называемая библейская неделя. 800 человек вручную переписывают все Священное Писание, фрагменты которого продаются потом на аукционе, доход идет на нужды школ. Проводятся библейские спектакли и евангельские сцены, готовятся блюда библейских времен. Для детей организовывается множество игр и развлечений, тематически связанных с Библией»<sup>4</sup>. Таким образом, следовало бы подчеркнуть, что хотя процессы секуляризации в Австрии заметны, а число верующих уменьшается, эти верующие отличаются активностью выше среднего уровня.

Отношение поляков к религии будет проанализировано на основании проведенного мною в 2009 – 2010 гг. опроса респондентов, проживающих в Австрии<sup>5</sup>. Исследование касалось различных тем, связанных с ситуацией вдали от родины, в данной статье

---

<sup>1</sup> Об усугубляющейся нехватке священников может свидетельствовать высказывание одного из польских священников в Австрии: «Сначала 2 прихода, потом 4, а теперь община из 7 приходов (...) в моей епархии в Санкт-Пельтене из 500 священников (епархиальных и монашеских) около 60 польских» (Фрагмент ответа респондента, отец Шимон, анкета 511).

<sup>2</sup> Tomasz Cukiernik, *Kościół w Austrii*, «Ecclesia», nr 1, 2006.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Помня о том, что в социологии религии часто различается церковность и религиозность, в своем исследовании я не провожу такого различия, ограничившись общим отношением к религии/Церкви.



будет рассмотрены лишь декларации их религиозной установки. Исследование охватило первое поколение эмигрантов в Австрии. Из 547 респондентов большинство (339 человек) составляли женщины (62 %), 207 мужчин составили остальные 38 %. Что касается возраста респондентов, то самому молодому из них исполнилось 17 лет, самому старшему – 69. Респондентами стали люди, не выезжавшие из Австрии в течение 40 лет. Мужчина с самым длинным эмигрантским стажем, в момент исследования 62-летний, приехал в Австрию в 1971 г. Респонденты с самым коротким стажем приехали в 2010 г.

Если принять во внимание социально-демографические характеристики опрошенных (такие как пол, проживание в конкретных федеральных землях Австрии, место жительства в Польше, а также время и возраст прибытия в Австрию), то они, по моим данным, приблизительно отражают реальную социально-демографическую структуру пребывающих в Австрии поляков. Следовательно, выборка может считаться репрезентативной.

Исходя из информации об установках и поведении поляков по приезде в Австрию, в частности, особо часто принимаемой ими установки ассимиляции<sup>1</sup>, мною выдвинута гипотеза, что эмигранты принимают ту религиозную установку, которая характерна для страны поселения. Поэтому я предполагаю, что существенная их часть отойдет от Церкви, но та, которая останется, будет с Церковью связана в высокой мере.

Таблица 1

**Связь с религией /Церковью**

<b>Связь с религией/Церковью</b>	<b>Декларация</b>	<b>%</b>
Никак не связан	102	19,39
Равнодушен	97	18,44
Слабо связан	91	17,30
Сильно связан	147	27,95
Отождествляю себя	89	16,92
Всего	526 <sup>2</sup>	100 %

Источник: собственное исследование, Австрия 2009–2010 гг.

Анализ отношения к религии (Церкви) показывает, что в целом больше всего респондентов декларируют сильную связь

<sup>1</sup> Czakon, D. Cechy społeczno-demograficzne oraz planowany czas pobytu a integracja imigrantów (na przykładzie Polaków w Austrii), w: Paweł Kaczmarczyk, Magdalena Lesińska (red.), *Krajobrazy migracyjne Polski* / D. Czakon. – Warszawa, 2012. – S. 189–217.

с ней – таких почти 30 % (27,95 %). Реже всего выбирался вариант отождествления себя с религией, которое декларирует 17 % опрошенных. Однако следует подчеркнуть, что, суммируя эти две категории, мы получаем 45 % респондентов, позитивно относящихся к религии (Церкви). Соответственно, остальные – это респонденты, декларирующие слабую связь с религией (17 %) или равнодушные к ней (18 %). Еще одна категория, составляющая почти 1/5 всех ответов (вторая по численности), – респонденты, подчеркивающие полное отсутствие связи с религией. Эти декларации статистически существенно не различаются ни по году приезда респондентов ( $\chi^2$  Пирсона: 20,278 97 df = 12 p = ,06201), ни по полу ( $\chi^2$  Пирсона: 2,605 941 df = 4 p = ,62577).

Интересно сравнить декларации поляков, проживающих в эмиграции и на родине. Для сравнения я буду использовать данные Центра исследований общественного мнения (CBOS), полученные примерно в то же время в Польше. Вопросы звучали не совсем точно так же, но принимая во внимание высокую степень обобщенности и исходя из предпосылки, что для большинства людей декларация веры и вопрос о степени связи с религией – это то же самое, я сочла такое сравнение обоснованным.

Поляки, живущие в Польше, значительно чаще относят себя к верующим (85 %). Если сопоставить этот результат с категорией «сильная связь с религией», наиболее часто выбираемой респондентами в Австрии, разница окажется огромной. В Австрии такую декларацию выбрали в три раза меньше опрошенных (28 %).

В то же время, в Австрии почти вдвое больше респондентов отождествляют себя с религией (17 %), чем в Польше (декларируют глубокую веру (9 %)). Однако в эмиграции более чем в шесть раз больше тех, кто совсем не связан с религией (19,39 %), по сравнению с числом абсолютно неверующих в Польше (3 %).

Остальные категории также обнаруживают значительную разницу. В Польше 3 % респондентов относят себя к «скорее неверующим», и, хотя такая неуверенность не совсем равноценна «равнодушию», в определенном смысле, таких респондентов можно сравнить с чувствующими «слабую связь» (ведь, возможно, «скорее неверующие» – это для большинства людей то же самое, что «немного верующие»?). Если исходить из предпосылки, что та-

<sup>2</sup>В исследовании приняли участие 547 человек, однако, не все указали свое отношение к религии.

кое сравнение обосновано, то в Австрии насчитается в шесть раз больше респондентов этой категории.

Таблица 2

**Отношение к религии поляков, проживающих  
в Польше и в эмиграции**

<b>CBOS</b>	<b>%</b>	<b>Австрия</b>	<b>%</b>
Абсолютно неверующий	3	Никак не связан	19,39
Скорее неверующий	3	Равнодушен	18,44
Верующий	85	Слабо связан	17,3
		Сильно связан	27,95
Глубоко верующий	9	Отождествляю себя	16,92

*Источник:* CBOS<sup>1</sup> и собственные исследования, Австрия 2009–2010.

### **Обобщение и выводы**

Анализ отношения к религии (Церкви) польских эмигрантов в Австрии показал, что более половины из них декларируют отрицательную установку по отношению к ней (слабая связь, равнодушие или полное отсутствие связи). Эти декларации могут показаться неожиданными, если вспомнить о массово посещаемом, наиболее популярном в Австрии религиозном месте – Польской церкви на улице Ренвег в Вене. Однако, как следует из не упомянутых в статье интервью, для многих это просто место встречи поляков, а не только религиозного культа.

В то же время, почти 45 % декларируют позитивное отношение к религии, выражающееся в сильной связи и даже отождествлении себя с Церковью. По сравнению с данными CBOS, в Австрии почти вдвое больше тех, кто отождествляет себя с религией, чем в Польше декларирует глубокую веру, но в эмиграции более чем в шесть раз больше тех, кто совсем не связан с религией, по сравнению с полностью неверующими в Польше. Из этого сравнения ясно следует, что поляки, живущие в Австрии, имеют совсем иное отношение к религии, чем поляки в Польше. Принимая

---

<sup>1</sup> Опрос «Какие мы, что для нас важно? Поляки 2012» проведен CBOS по заказу Центра мысли Иоанна Павла II 11–16 января 2012 года. Анализ охватывает только совершеннолетних респондентов (N = 958). Отчет: BS/49/2012 Изменения в сфере веры и религиозности поляков после смерти Иоанна Павла II, подгот. Рафал Богушевский.

во внимание вышеизложенное положение Католической церкви в Австрии, можно сделать вывод, что поляки в религиозном плане адаптировались к стране поселения. Большая часть поляков, так же как и родовитые австрийцы, отошла от Церкви, но среди тех, кто связан с религией, решительно больше деклараций интенсивной связи с религией, чем в Польше. Эти декларации соответствуют и положению Католической церкви в Австрии. Следовательно, поставленную ранее гипотезу нужно считать верной.

## **О НЕКОТОРЫХ РЕЗУЛЬТАТАХ ИССЛЕДОВАНИЯ МАЛОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ОБЩИНЫ С ПОМОЩЬЮ СТРАТЕГИИ CASE STUDY**

*А. Б. Алиева*  
Москва, Россия

Социологические исследования сектантских групп, деноминаций, церквей, а также приходов в достаточно большой мере присутствуют как в отечественном, так и в зарубежном религиоведении и социологии религии<sup>1</sup>. Однако малые православные

---

<sup>1</sup> *Martin, D. A.* The Denomination / *D. A. Martin* // *The British Journal of Sociology*. – 1962. – Vol. XIII. – № 1. – P. 4; *Niebuhr, H. R.* The social sources of denominationalism / *H. R. Niebuh.* – N. Y., 1929. – P. 17; *Wilson, B.* The Social Dimensions of Sectarianism. Sects and New Religious Movements in Contemporary Society / *B. Wilson.* – N. Y., 1990; *Yinger, M. J.* Religion, Society and the Individual. An Introduction to the Sociology of Religion / *M. J. Yinger.* – N. Y., 1957. – P. 154–155; *Wuthnow, R. R.* Community, and the Small-Group Movement / *R. R. Wuthnow* // *The Meaning of Sociology: A Reader*. Ed. By Joel M. Sharon. – Prentice Hall, 1999. – P. 315–325; *Бохорова, С. А.* Религиозная община и личность верующего: дис. ... канд. философ. наук / *С. А. Бохорова.* – М., 1973. – 133 с.; *Каргина, И. Г.* Динамика развития христианских конфессий / *И. Г. Каргина* // *Социс.* – 1998. – № 6. – С. 111–118; *Митрохин, Л. Н.* Человек в баптистской общине / *Л. Н. Митрохин* // *Вопросы философии.* – 1968. – № 8. – С. 42–52; *Пивоваров, В. Г.* Структура религиозной общины / *В. Г. Пивоваров.* – Грозный: Чечено-Ингушское кн. изд-во. – 1970. – 79 с.; *Чечулин, А. А.* Малые группы в культовых сообществах и их влияние на духовный мир верующих: автореф. ... дис. канд. философ. наук / *А. А. Чечулин.* – М., 1976. – 24 с.; *Забаев, И.* Социальный капитал русского православия в начале XXI в. / *И. Забаев, Д. Орешина, Е. Пруцкова* // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом.* – 2014. – № 1. – С. 40–66; *Невидимая Церковь: социальные эффекты приходской общины в российском православии* / *И. Забаев [и др.].* – М., 2015. – 272 с.; *Приход и община в современном православии*

сообщества, не являющиеся сектами с одной стороны, но и не сформированные по иерархическому принципу, с другой, недостаточно изучены, во всяком случае, на российской почве<sup>1</sup>. Поскольку они мало знакомы нашим соотечественникам, а массовое сознание наводнено негативной информацией о так называемых «тоталитарных сектах», то к таким группам и сообществам бывает неадекватное отношение, закрывающее от общества их положительный потенциал. Поэтому целью нашего исследования было описание одного из примеров таких малых православных сообществ для того, чтобы снять с них завесу нездоровой таинственности и показать их интересный для общества социальный опыт. Малой православной общиной мы будем называть группу православных христиан численностью от 8 до 20 человек, регулярно взаимодействующих друг с другом по поводу общей веры и жизни по вере.

В качестве объекта изучения мы выбрали малые общины Преображенского братства – неформального объединения православных христиан, ставящих своей целью сохранение и возрождение памяти и культуры, христианского свидетельства и катехизации, духовное и культурное просвещение. Интерес именно к этому братству обусловлен тем, что оно представляет собой образец внеприходского объединения христиан в чистом виде.

Для исследования малоизученных небольших религиозных сообществ обычно обращаются к качественным методам. В нашем случае мы обратились к стратегии *case study*, позволяющей сочетать различные методы для всестороннего изучения выбранного объекта, относящегося к определенному классу феноменов. Хотя стратегия *case study* не может претендовать на представ-

---

вии. Корневая система российской религиозности / под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. – М.: Весь мир, 2011. – 368 с.

<sup>1</sup> Пивоваров, В. Г. Опыт монографического исследования религиозной группы прихожан в системе церковного прихода: дис. ... канд. философск. наук / В. Г. Пивоваров. – М., 1968. – 183 с.; Жеребятъев, М. А. Современные общины христианских конфессий в России: сравнительно-социологический анализ: дис. ... канд. философских наук / М. А. Жеребятъев. – М., 1994. – 191 с.; Жеребятъев, М. А. Формирующийся приход епархиального молодежного отдела и внеприходская община в номинально-православном средовом окружении (на примере Воронежа): ст. в сб. «Социология религии в обществах позднего модерна» / М. А. Жеребятъев. – Белгород, 2014. – С. 243–253.

ление полной информации обо всем классе изучаемых явлений (в нашем случае – малых православных общин), ее использование часто позволяет получить интересную информацию, а также материалы для выдвижения новых гипотез, которые потом могут быть проверены с помощью статистических методов.

Инструментарий case study позволяет описать явления извне и изнутри, раскрывая смыслы, которые члены этого сообщества вкладывают в свое членство и взаимодействие. Основным методом сбора информации было включенное наблюдение (наблюдающее участие), поскольку еще до начала исследования социолог находился в общине, был одним из ее членов. Такое положение дало исследователю доступ к многообразным источникам информации: внутренним документам, всем встречам общины с возможностью их аудиофиксации, информации о других подобных общинах и т. п. В исследовании были использованы некоторые виды интервью, в частности, биографическое, тематическое и социометрическое, а также найдены органичные<sup>1</sup> для сообщества формы письменного закрепления информации о его жизни, и жизни его членов, в том числе с помощью изобретения в процессе исследования новых методик получения информации. Одной из основных проблем при использовании casestudy в целом, а в данном случае особенно, остается недостаток объективности и надежности полученной информации. Для повышения этих характеристик полученных данных были применены различные виды триангуляции<sup>2</sup>, основными из которых были: методическая, временная триангуляция, а также триангуляция источников данных.

Методическая триангуляция осуществлялась путем соотнесения информации, полученной с использованием метода наблюдения (наблюдение структурированное, свободное, с аудиофиксацией и т. п.) и опроса (устного, письменного, структурированного и свободного). Триангуляция источников данных заключалась в привлечении к опросу (как устному, так и письменному) разных информантов, в том числе не только изнутри, но и извне этого малого сообщества. Временная триангуляция позволила просле-

---

<sup>1</sup> Органичные, т. е. позволяющие членам общины сотрудничать с исследователем, сознавая, что они вместе сохраняют историю общины, а также помогают в важной научной работе.

<sup>2</sup> Триангуляция в кейс-стади означает использование различных способов проверки объективности и достоверности полученных данных. Подробнее см. И. Масалков, М. Семина (Киблицкая) «Методология и дизайн исследования в стиле кейс-стадии». – М., МГУ, 2003. – С. 72–78.

дить устойчивость процессов и явлений внутри сообщества на протяжении длительного периода (около 10 лет).

Итогом проведенного исследования стало подробное изучение и описание малой православной общины, а именно: содержание деятельности, частота взаимодействия ее членов, взаимодействие с внешним миром, их мировоззрение, личное благочестие, степень религиозной активности. В отношении характеристик христианской общины как малой группы в исследовании удалось выявить, что в процессе развития общины увеличивается частота межличностной коммуникации всех членов общины со всеми, также увеличивается включенность каждого в жизнь сообщества, растет разнообразие форм и содержание совместного взаимодействия; растет и активность вовне сообщества: появляются проекты «не для себя», каритативная, просветительская деятельность; находится все больше возможностей сопряжения повседневной жизни и религии.

По итогам исследования удалось выявить, что малые православные сообщества рождаются в определенной религиозной среде, которую можно, следуя типологии Р. Беллы, назвать раннесовременной. Она характеризуется тем, что этот мир воспринимается не только как испорченный и погибающий, поскольку у него появляется возможность исправления. Человек может спасти не только себя, но и весь мир своей активной деятельностью по его изменению. В этом типе религиозной реальности и религиозного сознания присутствует и Церковь как отдельная от этноса община верных, в нем есть развитая теологическая система. Однако, в отличие от исторической религии нет посредника между священным миром и рядовым верующим. Последний может в большинстве случаев сам общаться со священным миром.

Малые православные общины, рождаясь в этой среде, сами продуцируют ее дальше посредством нескольких институтов. В Преображенском братстве существует институт катехумената (катехизации)<sup>1</sup>, который имеет сразу две функции: созидание личности и соби́рание среды для зарождения малой православной общины. Первая функция дает возможность тем, кто вовлекается в сферу влияния катехумената, получать ответы на личные экзистенциальные вопросы. Вторая – дает возможность

<sup>1</sup> Катехуменат – церковный институт, ответственный за последовательное, целостное научение желающих взрослых людей основам христианской веры, молитвы и жизни.

создания малого христианского сообщества – малой православной общины на основе группы, возникающей внутри института катехумената.

Сами малые православные общины выполняют роль института, определенным образом социализирующего своих членов на основе православных христианских ценностей, христианской этики и православного культа. Этика жизни «в мире сем, но не от мира сего»: означат попытку, не отделяясь от мира, но и не растворяясь в нем, соотнести разные стороны общественной жизни с Евангельской нормой. Стремление к единству веры и культа, понимаемое как единство жизни. Мера открытости и закрытости: отличительной чертой малых православных сообществ является их открытость к миру: общение, взаимодействие, интерес к общественным, политическим, экономическим сторонам жизни.

Было выяснено, что малые православные общины этого братства возникают в результате общего пути входящих в них людей к Богу и в Церковь, имеют плотную структуру межличностного общения, а также включают разные сферы жизни в пространство общего взаимодействия, которое имеет религиозное, культурное, эмоциональное, практическое содержание. Эти общины возникают одновременно «снизу» как результат желания их членов и «сверху» как возможный путь церковной жизни, предлагаемый в Преображенском братстве.

Такая прямая связь сообщества с процессом воцерковления, а именно наличие многолетней и успешной<sup>1</sup> практики длительного воцерковления взрослых людей дает возможность социологу использовать опыт воцерковления и жизни этих малых общин для изучения религиозности и воцерковленности в современном российском обществе<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Успешность этой практики заключается в нескольких моментах. Во-первых, эта практика работает более 40 лет. С помощью нее воцерковились несколько десятков тысяч человек. Во-вторых, практика широко распространена – ее используют более чем в 40 городах России, ближнего и дальнего зарубежья. В-третьих, на эту практику и этот опыт ориентированы основные документы и учебники по миссии и катехизации РПЦ.

<sup>2</sup> Вопрос идентификации (определения), кто такие «верующие» и кто такие «воцерковленные» актуален для практически любого не только специального исследования по религиозной тематике, но и для



Процесс воцерковления, который основывается на святоотеческой традиции<sup>1</sup>, во-первых, связан с согласованностью веры, молитвы и жизни; во-вторых, предполагает понимание и постоянное углубление в смысл происходящего в духовной и церковной жизни («буду молиться духом, буду молиться и умом»<sup>2</sup>); в-третьих, проходит по следующим направлениям духовной жизни и церковной практики: личная молитва, церковная молитва, чтение Писания и изменение жизни по заповедям. В каждом из этих направлений есть свои стадии или этапы, которые опираются на обретение большей регулярности, осмысленности и согласованностью с жизнью каждого из упомянутых направлений, которые проходит любой человек, продвигающийся по пути воцерковления.

Так, например, в направлении «личная молитва» продвижение осуществляется не только в континууме от молитвы своими словами к молитве, в которой используются традиционные церковные тексты, но и от непонимания ко все большему и большему пониманию этой молитвы и ее связи с жизнью. В итоге личная молитва воцерковленного человека должна быть регулярной, а также включать в себя традиционно используемые в церкви для личной молитвы тексты и молитву своими словами, связанную с актуальными обстоятельствами жизни молящегося, а также понимание смысла молитвы и текстов, хотя бы минимальное знание православной традиции. Практически так же можно описать континуум для движения человека в направлении «участия в общей молитве».

Направление «чтение Писания» предполагает изучение и осмысление текстов Священного писания Ветхого (в том числе

---

многих мониторинговых и др.общероссийских исследований, изучающих ценности, или сканирующих ситуацию в российском обществе. Сразу необходимо оговорить, что эти термины мы будем использовать и определять для христианской веры и христианской церкви. Возможно, что полученные данные для подобных исследований других религий.

<sup>1</sup> Кочетков, Г. (свящ.) Возможная система оглашения в РПЦ в современных условиях / Г. Кочетков (свящ.) – М.: СФИ, 1997. – 35 с; Традиции святоотеческой катехизации: пути возрождения: материалы междунар. науч.-богословск. конф. – М., СФИ, 2011. – 334 с.

<sup>2</sup> 1 Кор. 14:10.

текста 10 заповедей) и Нового завета, приложение этих текстов к жизни человека, проходящего процесс воцерковления.

Все эти направления и их подробное описание представляют интерес для выработки критериев оценки и анализа степени воцерковленности, в первую очередь, для современного православия.

## **ПРИХОЖАНИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ КАК ЭКСПЕРТ, ОПИСЫВАЮЩИЙ СВОЙ ПРИХОД (ПО МАТЕРИАЛАМ ИССЛЕДОВАНИЯ «ОРТОДОКС МОНИТОР»)<sup>1</sup>**

*Е. Б. Мелкумян, Е. В. Пруцкова*  
Москва, Россия

«Ортодокс Монитор» – это исследовательский проект, направленный на изучение влияния религии на ценности и практики в различных сферах жизни (семья, гражданская и политическая вовлеченность и др.), а также нацеленный на изучение отношения населения к различным церковным инициативам (в сфере образования, культуры, здравоохранения, социальной работы и др.). Методология исследования разработана в рамках Исследовательского семинара «Социология религии» в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете как ответ на существенные проблемы, возникающие в современных исследованиях религиозности в странах, прошедших форсированную секуляризацию. Всероссийские опросы проводились Институтом Фонда «Общественное Мнение» в течение 2011–2012 гг.<sup>2</sup>.

Исследование «Ортодокс монитор» включает в себя два типа выборки. Первые две волны исследования (2011 г. и 2012 г.) проводились по всероссийской выборке населения в целом. Они посвящены отношению населения Российской Федерации к Русской Православной Церкви, мотивам участия/неучастия в религиозной жизни, ценностям и практикам в различных сферах. Третья волна, проведенная в декабре 2012 г., – исследование воцерковленной части населения РФ. Опрашивались люди в возрасте

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 14-06-31188 мол\_а.

<sup>2</sup> Более подробная информация о проекте представлена на сайте Исследовательского семинара «Социология религии» ПСТГУ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://socrel.pstgu.ru/RU/orthodoxmonitor>.

18 лет и старше, которые относят себя к православному вероисповеданию, исповедуются и причащаются не реже трех раз в год. Опрос проходил на территории 64 субъектов РФ в 192 населенных пунктах (77 сельских, 115 городских). Отбор респондентов проводился случайным маршрутным методом. Всего были опрошены 806 человек. В анкету исследования вошли вопросы о базовых ценностях (Ценностный портретный вопросник Ш. Шварца), более подробно, чем в первой волне, рассматривается тема социальных сетей и социального капитала и участия в церковной социальной деятельности.

Одна из задач нашего исследования заключалась в том, чтобы выявить факторы, способствующие/препятствующие развитию социальной (внебогослужебной) деятельности приходов Русской Православной Церкви. Ключевая гипотеза исследования при этом состояла в том, что основным фактором, способствующим возникновению на приходах развитой социальной деятельности, является наличие крепкой общины. Развитая община является основным ресурсом, позволяющим осуществлять приходскую социальную деятельность. Свободные руки, которым можно что-то поручить, – это главный фактор, позволяющий рассчитывать на успех организации внебогослужебной жизни. Однако приходы не являются однородными. Они в существенной степени отличаются друг от друга по объективным характеристикам – размеру, местоположению, социально-демографическому составу и т. д. Среди дополнительных характеристик, которые мы учитываем в нашей модели, необходимо отметить также важнейший фактор, связанный с характеристиками настоятеля прихода. Священник занимает ключевую позицию в приходской общине, именно священник обычно является центром, на который замыкаются связи всех прихожан, поэтому его личные характеристики и лидерские качества очень важны как с точки зрения формирования крепкой общины, так и с точки зрения организации социальной деятельности. На одних приходах именно на священнике лежит основная ответственность на выполнение социальной работы, в то время как на других приходах ведение этой деятельности перепоручается мирянам. Модели строились при помощи конфирматорного факторного анализа и моделирования структурными уравнениями. В данной статье мы не будем подробно останавливаться на результатах проведенного анализа, упомянем лишь основные полу-

ченные выводы. Основными факторами, влияющими на развитие социальной деятельности, по нашим данным, являются наличие в приходе общины верующих (прихожан, которые друг за друга молятся и общаются вне церковных служб, помогают друг другу), присутствие в приходе детей, а также делегирование ответственности священником мирянам – участие прихожан в принятии решений относительно социальной деятельности прихода.

В данной работе мы хотели бы подробнее рассмотреть вопрос о том, какие ограничения имеет наш подход с точки зрения возможности обращаться к мнению прихожан как источнику экспертного знания о приходе. Анализ проводится на основании результатов исследования воцерковленной части населения в рамках проекта «Ортодокс монитор». Респондентов просили описать характеристики прихода, членами которого они себя считают, того прихода, который они знают лучше всего.

При тестировании нашей модели выяснилось, что не все респонденты вошли в нее, многие из них были из нее исключены. Это произошло по причине того, что у этих респондентов в вопросах, участвовавших в модели, были пропущенные значения – был выбран вариант ответа «затрудняюсь ответить». Таких оказалось 394 человека, в нашу финальную модель вошли 412 респондентов. Таким образом, из модели оказались исключенными почти половина респондентов. Далее мы сравниваем характеристики респондентов, которые смогли описать свой приход и тех, кто затруднился ответить на вопросы о характеристиках прихода. Цель нашего анализа заключается в том, чтобы выяснить, в чем сходство и различие между теми, кто вошел в модель, и был из нее исключен, т. е. между респондентами, которые смогли дать экспертную оценку ситуации на приходе, и теми, кто не смог этого сделать.

При сравнении этих двух групп респондентов оказалось, что отклонения по полу, возрасту, образованию, семейному положению, уровню жизни (то есть по ключевым социально-демографическим характеристикам) в указанных группах несущественны.

Различия между этими двумя группами касаются в основном вопросов, связанных с церковью, службами, приходом и его деятельностью.

Далее, в данном тексте, мы опишем значения показателей среди респондентов, не вошедших в модель в тех случаях, когда различия между двумя группами были статистически значимыми. Данные среди респондентов, участвовавших в модели, для сравнения будут даваться в скобках.

Одним из отличий оказалось то, что респонденты, которые не были включены модель, гораздо реже исповедуются и причащаются по сравнению с теми, кто вошел в нашу модель. Среди них всего 15 % исповедуются и причащаются раз в месяц и чаще (среди тех, кто вошел в модель – 28 %) и 69 % делают это три-четыре раза в год (против 54 % вошедших в модель). Аналогичная ситуация в вопросе о посещении церковных служб – 56 % посещают службы раз в месяц и чаще, 43 % делают это реже, чем раз в месяц (против 73 % и 26 % соответственно среди респондентов, вошедших в модель).

Среди прочего можно отметить, что среди респондентов, не вошедших в анализ, доля людей, считающих себя членом какого-либо прихода гораздо меньше – всего 46 %. (В то время как среди респондентов, вошедших в анализ таких людей уже 73 %.)

Около 23 % затруднились с ответом на вопрос о том, ощущают ли они принадлежность к приходской общине на этом приходе (против 7 %).

Также среди них довольно высокий процент тех, кто только недавно стал посещать службы на приходе, членами которого они себя считают (2 года назад и менее) – их около 22 % (среди респондентов, вошедших в анализ, таких оказалось всего около 9 %).

Среди них довольно высокий процент людей, не знающих лично или ни разу не беседовавших с кем-либо из священников на своем приходе – таких тут 42 % (против 17 % среди респондентов, вошедших в модель). Всего 23 % из них имеют духовника (среди вошедших в модель таких – 51 %).

Почти половине респондентов большая часть присутствующих на воскресной службе в храме не знакома (45 %) (в то время как среди тех, кто вошел в нашу модель таких только 20 %).

В вопросе «Почему вы ходите именно в этот приход?» главным отличием респондентов, не вошедших в модель, от тех, кто в нее вошел, является то, что они гораздо реже отмечали такие варианты ответа, как – «священник этого прихода – мой духовник» (7 %),

«я постоянно хожу к одному и тому же священнику этого прихода на исповедь» (8 %), «на этом приходе – близкие мне люди (друзья, знакомые)» (9 %), «я давно хожу в этот храм, и должен(-а) при любых обстоятельствах оставаться верным(-ой) ему» (10 %).

По многим вопросам, касающимся взаимодействия респондента с приходом и общиной, респонденты также не смогли сформулировать свое мнение. Среди вопросов, на которые они затруднились ответить, можно выделить такие как:

1. Как Вам кажется, находят ли применение, востребованы ли Ваши знания, умения, навыки на том приходе, на который Вы ходите? Затруднились с ответом 39 % респондентов, не вошедших в нашу модель (против 14 %). Только около трети респондентов (28 %) считают, что их знания, умения, навыки могут найти свое применение или быть востребованы (среди респондентов, вошедших модель, таких 65 %).

2. Скажите, пожалуйста, если бы у вашего храма появилась такая необходимость, сколько времени в неделю на регулярной основе Вы могли бы уделить на помощь храму (или социальную работу, организованную храмом)? 25 % респондентов затруднились с ответом (против 6 %). А также оказалось в 2 раза больше респондентов, которые не смогли бы найти время – 20 % (против 10 % соответственно).

3. Если бы приходу понадобилась безвозмездная помощь, Вы бы могли или не могли привлечь к этой работе кого-то со стороны, не из прихода? Затруднились ответить 28 % (против 10 %).

При ответе на вопрос о том, к кому могут обратиться за помощью в случае, если попадут в кризисную ситуацию (например, потеря работы, проблемы в семье или болезнь), ответы почти по всем вариантам ответов распределились примерно одинаково. Исключение составляют только два варианта ответа – «к прихожанам храма» и «к священнику». Так, среди респондентов, не вошедших в модель, только 11 % обратятся к прихожанам своего храма (против 22 % среди вошедших в модель) и 31 % – к священнику (45 % – среди вошедших в нашу модель).

Также они гораздо меньше принимают участие в различных видах деятельности, организованных Церковью, храмом, приходом или церковной общиной хотя бы раз за последние 3 года. Среди них около 38 % (против 19 % среди вошедших в модель) не принимали участия ни в одном из видов деятельности (на-

пример, помощь нуждающимся, помощь в хозяйственных нуждах храма, организация приходских праздников, экскурсии, паломнические поездки, образовательная деятельность).

В другом вопросе – о том, почему респондент ходит в Церковь (храм РПЦ) – часть вариантов ответов имеет похожее распределение, а часть отличается. По ряду вариантов ответов доля респондентов среди тех, кто не вошел в модель, оказалась на 11–17 % ниже по сравнению с теми, кто в нее вошел. Среди них такие варианты как:

- Церковь делает много хорошего – 25 % среди не вошедших в модель (против 36 % среди вошедших);
- Церковь делает что-то для бедных, стариков и больных – 15 % (против 26 %);
- я согласен(-а) с церковным учением – 22 % (против 38 %);
- я думаю о том, что будет после смерти – 20 % (против 34 %);
- Церковь – за справедливость в мире – 15 % (против 25 %);
- Церковь дает мне возможность участвовать в добрых делах – 14 % (против 29 %);
- я нуждаюсь в общении с верующими людьми – 18 % (против 30 %);
- Церковь дает мне ответ на вопрос о смысле жизни – 27 % (против 43 %).

Распределения данных по остальным вопросам нашей анкеты среди респондентов, вошедших в нашу модель и затруднившихся описать свой приход, имеют несущественные отклонения (по полу, возрасту, образованию, семейному положению, уровню жизни и т. д.).

Среди них есть небольшая разница по наличию / количеству детей и типу населенного пункта. Так, среди респондентов, входящих в модель, чуть больше многодетных, а по типу населенного пункта – чуть-чуть больше тех, кто живет в небольших городах, но не значительно (причем это касается не крайних вариантов – мегаполис, село – а относительно средних городов).

Таким образом, важные различия между этими двумя группами касаются в основном уровня религиозности – вопросов, связанных с частотой посещения служб, принадлежностью к приходу и т. п. Респонденты, не вошедшие в модель, реже посещают церковные службы, исповедуются и причащаются. Многие из них стали посещать службы только недавно. Среди них гораздо мень-

ше тех, кто чувствует себя членом какого-либо прихода, имеет духовника. Они чаще не знают или ни разу не беседовали с кем-либо из священников.

Неспособность дать экспертную оценку прихода и его деятельности связана в основном с более редким посещением церковных служб, отсутствием вовлеченности в деятельность своего прихода, и в результате этого – недостаточной осведомленностью. Респонденты, вошедшие в нашу модель, представляют собой ядро православного воцерковленного населения России.

### **ЧАСТОТНОСТЬ ПОСЕЩЕНИЯ ХРАМОВ (РЕЛИГИОЗНЫХ СЛУЖБ) И ЭЛЕКТОРАЛЬНАЯ ПОДДЕРЖКА «ЕДИНОЙ РОССИИ» СРЕДИ ПРАВОСЛАВНЫХ ВЕРУЮЩИХ**

*М. И. Богачев*  
Москва, Россия

В данной работе мы пытаемся прояснить характер взаимосвязи между воцерковленностью и политическими предпочтениями православных верующих. Под политическими предпочтениями мы будем понимать электоральный выбор православных верующих на федеральных парламентских выборах, предшествующих моменту сбора эмпирических данных, а под воцерковленностью – степень проникновения религиозных убеждений в сознание человека, фиксируемую через частоту посещения храмов (религиозных служб).

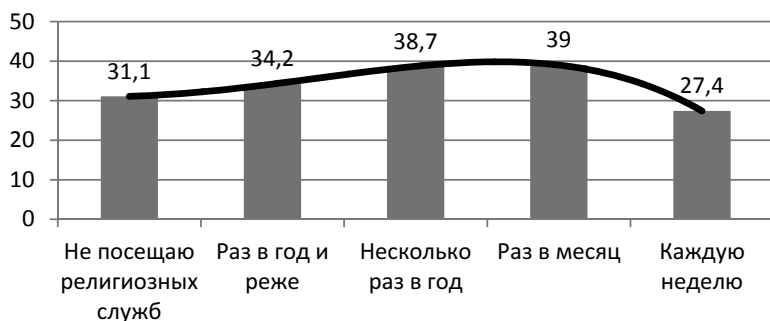
Ранее на материалах исследования «Социальная стратификация современного российского общества»<sup>1</sup> было выявлено наличие взаимосвязи между воцерковленностью и политическими предпочтениями православных верующих<sup>2</sup>. В частности было обнаружено, что учащение посещения религиозных служб от «не посещения» до «раз в месяц» сопровождается увеличением электоральной поддержки «Единой России», в то время как учащению посещения служб от «раз в месяц» до «каждой недели» сопутствует понижение поддержки «Единой России» (рис. 1).

---

<sup>1</sup> Институт общественного проектирования [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.inop.ru/>. – Дата доступа: 30.06.14.

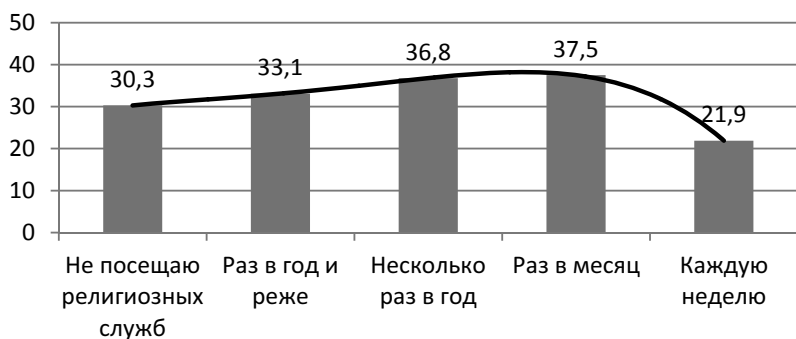
<sup>2</sup> *Богачев, М. И.* Взаимосвязь степени воцерковленности и политических предпочтений православных верующих / М. И. Богачев // Вестник Пермского университета. Политология. – 2014. – № 4. – С. 193–216.





**Рис. 1. Голосование за «Единую Россию» и частота посещения религиозных служб (по группам) в 2003 г.**

Необходимо отметить, что факт низкой электоральной поддержки «Единой России» среди наиболее воцерковленных верующих не может быть объяснен только лишь наличием в данной группе большого числа лиц старших возрастных когорт. Стандартизация верующих по возрасту от 18 до 44 лет и последующее построение графика распределения голосов православных за «Единую Россию» в рамках групп, сформированных по частоте посещения служб, выявили, что даже при отсечении старших возрастных когорт характер распределения поддержки православными «Единой России» не изменился – посещающие службы «каждую неделю» также менее всех остальных групп поддерживают «Единую Россию» (рис. 2).

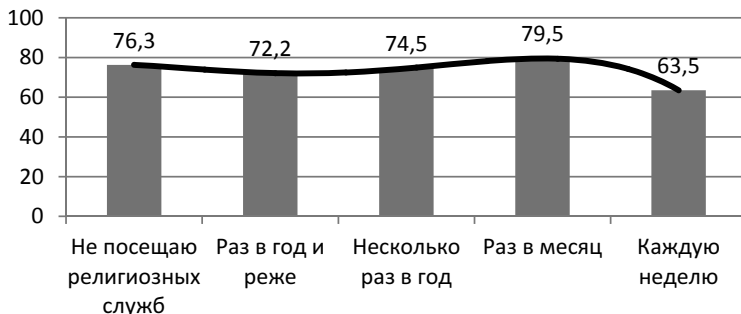


**Рис. 2. Голосование за «Единую Россию» и частота посещения религиозных служб (по группам) в 2003 г. среди лиц 18–44 лет**

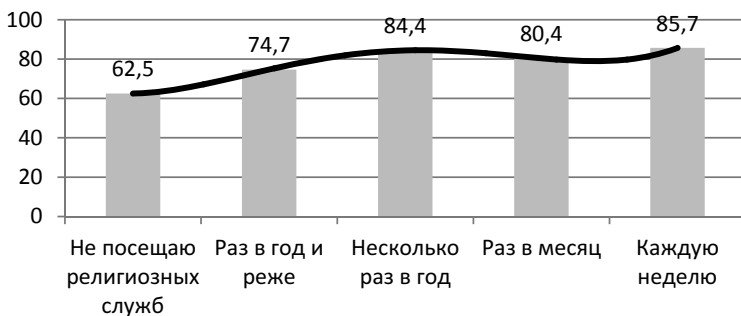
Таким образом, было выявлено, что воцерковленность взаимосвязана с голосованием за «Единую Россию», однако это взаимосвязь не является только положительной и монотонно возрас-

тающей, так как наиболее воцерковленная группа православных верующих демонстрирует отрицательную связь с голосованием за «Единую Россию».

Устойчивость полученных результатов отражающих голосование на федеральных парламентских выборах 2003 г. была проверена на более поздних электоральных кампаниях. Для этого были использованы массивы данных ESS 2008–2010–2012 гг. и WVS 2011 г.<sup>1</sup> В целях минимизации роли старших возрастных когорт на результат анализа также проводилась стандартизация верующих по возрасту от 18 до 44 лет (рис. 3–10).

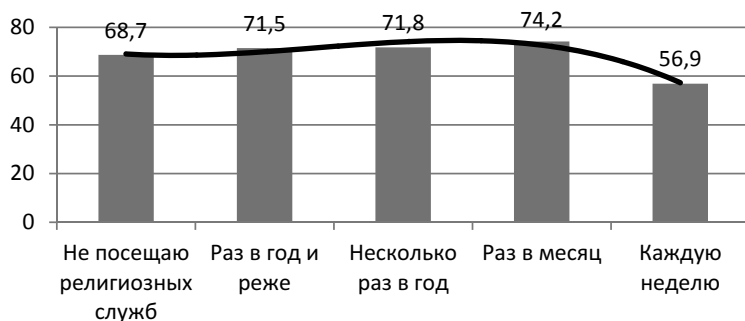


**Рис. 3. Голосование за «Единую Россию» и частота посещения религиозных служб (по группам) в 2007 г. (ESS, 2008 г.)**

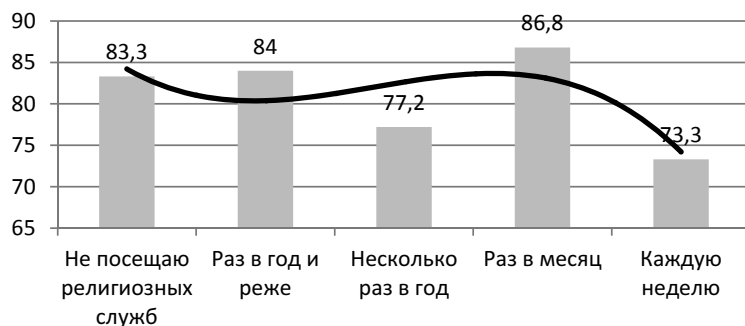


**Рис. 4. Голосование за «Единую Россию» и частота посещения религиозных служб (по группам) в 2007 г. (ESS, 2008 г.) среди лиц от 18 до 44 лет (ESS, 2008 г.)**

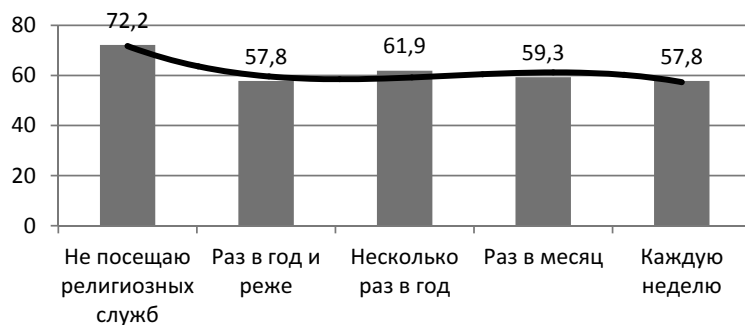
<sup>1</sup> В 2008 и 2010 г. в исследовании ESS у респондентов спрашивалось об их электоральных предпочтениях на последних выборах в Государственную Думу РФ, проходивших в 2007 г. В 2012 г. в опроснике ESS у респондентов спрашивалось об их партийном выборе в электоральной кампании 2011 г., в опросе WVS 2011 г. респондентам задавался аналогичный вопрос про выборы 2011 г.



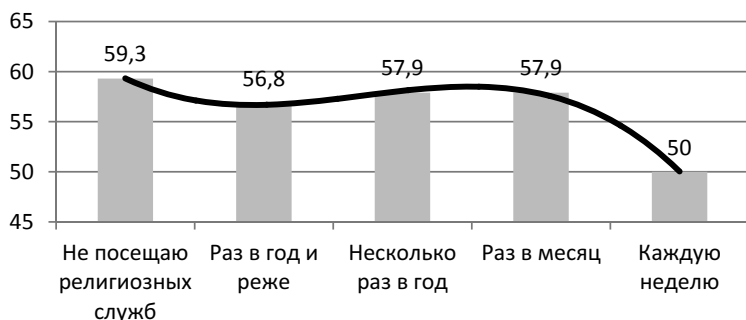
**Рис. 5. Голосование за «Единую Россию» и частота посещения религиозных служб (по группам) в 2007 г. (ESS, 2010 г.)**



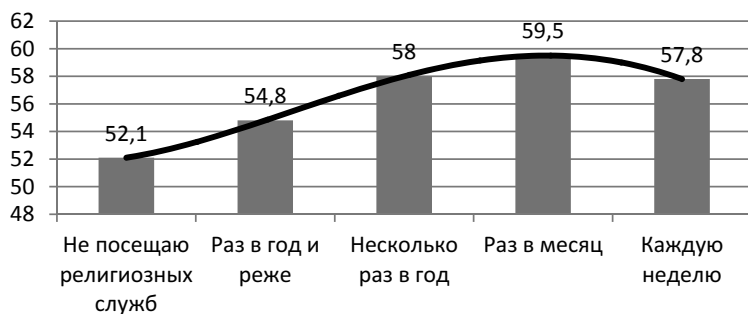
**Рис. 6. Голосование за «Единую Россию» и частота посещения религиозных служб (по группам) в 2007 г. среди лиц 8–44 лет (ESS, 2010 г.)**



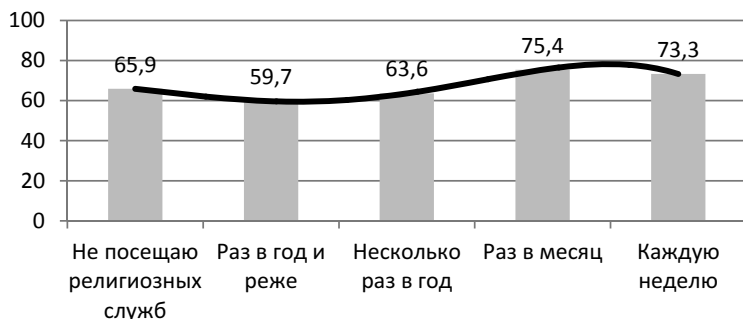
**Рис. 7. Голосование за «Единую Россию» и частота посещения религиозных служб (по группам) в 2011 г. (ESS, 2012 г.)**



**Рис. 8. Голосование за «Единую Россию» и частота посещения религиозных служб (по группам) в 2011 г. среди лиц 18–44 лет (ESS, 2012 г.)**



**Рис. 9. Голосование за «Единую Россию» и частота посещения религиозных служб (по группам) в 2011 г. (WVS, 2011 г.)**



**Рис. 10. Голосование за «Единую Россию» и частота посещения религиозных служб (по группам) в 2011 г. среди лиц 18–44 лет (WVS, 21 г.)**

Анализ распределений голосов православных верующих, отданных за «Единую Россию» на федеральных парламентских выборах 2007 и 2011 гг., продемонстрировал сохранение ранее выявленного парабола образного тренда – сначала увеличение частотности посещения религиозных служб сопутствует увеличению электоральной поддержки «Единой России», но после учащения с «раз в месяц и чаще» до «каждую неделю» следует спад голосования за «Единую Россию». Аналогичное распределение сохраняется и при стандартизации верующих по возрасту (от 18 до 44 лет) во всех массивах кроме ESS 2008 г. (в данном массиве, стандартизированном по возрасту, группа наиболее воцерковленных демонстрирует наивысшую поддержку «Единой России» среди всех остальных групп). Таким образом, выявленный в электоральной поддержке «Единой России» православными верующими тренд оказался устойчивым.

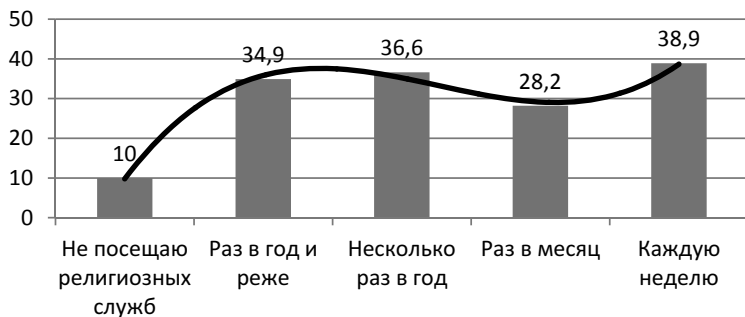
В рамках изучения выявленного феномена в декабре 2014 г. нами был проведен собственный социологический опрос (N = 1600). Исследование проводилось среди пользователей социальной сети «В контакте». Приглашение к опросу размещалось в посвященных религиозной тематике группах, которые определялись путем автоматического поиска по ключевым словам: «православие, вера, бог, религия, христианство, церковь». Приглашение к опросу также размещалось в группах, ссылки на которые указывались в сообществах выданных поисковиком. В рамках опроса у респондентов выяснялось, за какую партию они голосовали в 2011 г., как часто посещают храмы (а не службы)<sup>1</sup> и сколько времени в среднем проводят в храмах. Дабы минимизировать расхождения между исследованиями из-за разницы в вопросах для дальнейшего исследования, мы взяли только тех респондентов, которые в среднем проводят в церкви от 20 минут до 3 часов (что при некоторой условности позволяет их приравнять к верующим, посещающим службы) и тех, кто никогда не посещал храмы.

Полученное в результате анализа данных распределение голосов православных верующих, электорально поддерживавших «Единую Россию» на выборах 2011 г., отличалось от ранее выявленного парабола образного тренда. Группа наиболее воцерковленных

---

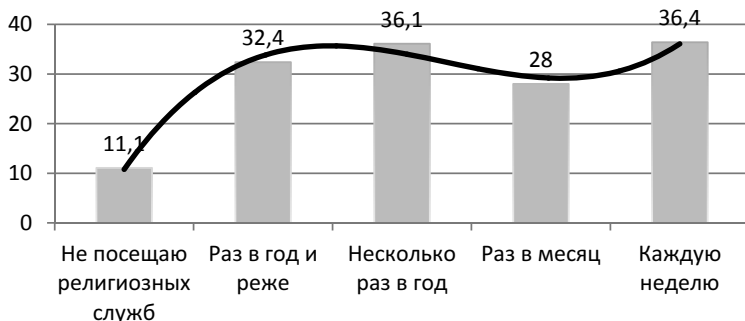
<sup>1</sup> Вопрос был сформулирован следующим образом: «Как часто Вы посещаете храм (церковь, мечеть, синагогу, дацан)?», в то время как в ранее рассмотренных опросах была формулировка: «Как часто Вы посещаете религиозные службы?».

верующих, демонстрировала наивысшую поддержку «Единой России» среди остальных групп (рис. 11).



**Рис. 11. Голосование за «Единую Россию» в 2011 г. и частота посещения храмов (служб) (интернет-опрос, 2014 г.)**

Данное распределение сохранилось даже при стандартизации верующих по возрасту (рис. 12).



**Рис. 12. Голосование за «Единую Россию» в 2011 г. и частота посещения храмов (служб) среди лиц 18–44 лет (интернет-опрос, 2014 г.)**

На наш взгляд, основной причиной расхождения результатов проведенного нами нерепрезентативного интернет опроса от выводов, полученных в результате анализа других репрезентативных исследований, являются различия в выборках. Если ранее рассмотренные опросы проводились среди населения в целом, то интернет-опрос проводился среди граждан, вступивших в религиозно ориентированные сообщества (группы). В результате в выборке интернет-опроса оказалось существенно больше сильно воцерковленных людей, чем в выборках других опросов (табл. 1).

Таблица 1

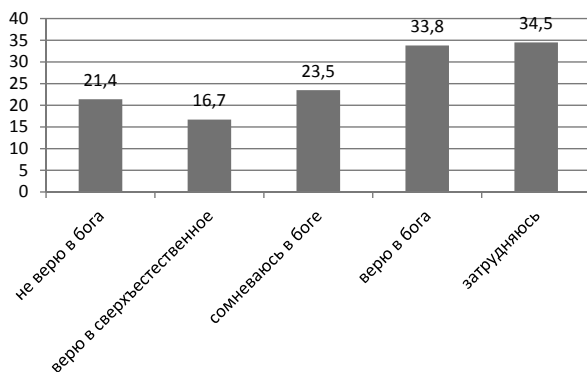
**Доля православных, деленных по частоте посещения храмов  
(служб), в выборках исследований, в %**

<b>% от выборки</b>	<b>«Социальная стратификация...»</b>	<b>ESS, 2008</b>	<b>ESS, 2010</b>	<b>WVS, 2011</b>	<b>ESS, 2012</b>	<b>Интернет-опрос</b>
Не посещаю религиоз- ных служб	28,1	6,1	7,4	12,5	5,2	0,9
Раз в год и реже	19,6	14,3	14,8	15,4	12,9	3,2
Несколько раз в год	19,5	14,4	16,2	22,2	16,4	9,5
Раз в месяц	4,8	8,1	7,7	7,5	8,1	12,7
Каждую неделю	2,1	3,8	4,3	2,8	3,4	19,9

Учитывая данный факт, логично предположить, что среди респондентов интернет-опроса больше граждан, которые имеют сравнительно высокую степень индоктринации, чем в выборках других опросов. Иными словами, в выборке интернет-опроса должно быть больше верующих, которые знают основы вероучения, верят в большее количество православных догматов и т. п., чем в общенациональных выборках<sup>1</sup>. Возможно именно преобладание индоктринированных верующих в выборке дает отличие в электоральной поддержке «Единой России» среди наиболее воцерковленной группы. Чтобы это выяснить мы построим кросс-табуляционную таблицу (рис. 13), где увидим: есть ли различия

<sup>1</sup> К сожалению, в рамках интернет-опроса респондентам не задавалось вопросов о вере в конкретные догматы, кроме вопроса о форме веры в бога. Вопросы о знании и согласии с догматикой не задавалось и в опросах ESS. В опросе WVS и «Социальная стратификация современного российского общества» вопрос про веру в бога есть, однако варианты ответов на него не включали дифференциации на «верю в сверхъестественное», «верю, но сомневаюсь». Данный факт не позволяет нам сравнить результаты опросов. Вместе с тем о степени индоктринированности респондентов опроса «Социальная стратификация современного российского общества» говорит тот факт, что из 9411 православных лишь 117 (1,2 %) верит в существование рая и ада, а 301 (3,2 %) – в существование греха.

в голосовании за «Единую Россию» среди православных, в разных формах верующих в бога?



**Рис. 13. Голосование за «Единую Россию» в 2011 г. среди православных, в разной форме верящих в бога (интернет-опрос, 2014 г.)**

Сравнение электоральных показателей свидетельствует в пользу того, что разница в голосовании за «Единую Россию» среди православных верующих, по-разному верящих в бога есть. «Строго верящие» в бога и не испытывающие в его существовании никаких сомнений голосуют за «Единую Россию» существенно чаще, чем православные, сомневающиеся в существовании бога, не верящие в бога вовсе и верящие в высшую сверхъестественную силу.

Таким образом, если наше предположение верно, то при извлечении из выборки интернет-опроса православных, не верящих или сомневающихся в существовании бога, то уровень поддержки партии власти среди наиболее воцерковленных православных должен увеличиться. Прежде чем это проверить, мы сначала выясним, сколько не верящих и сомневающихся в существовании бога православных находится в нашей выборке.

Группу православных верующих, в среднем проводящих в храме от 20 минут до 3 часов, мы разбили в зависимости от формы их веры в бога. В результате мы получили, что 9,6 % православных верующих, посещающих храмы раз в неделю и чаще, либо не верят, либо сомневаются в существовании бога. Среди посещающих храмы раз в месяц, несколько раз в год, раз в год и реже таковых соответственно – 10,5 %, 16,5 %, 35,3 %<sup>1</sup> (табл. 2).

<sup>1</sup> И это при том, что набор респондентов проводился в религиозно ориентированных сообществах, там где, казалось бы, должны быть наиболее верующие и индоктринированные люди.

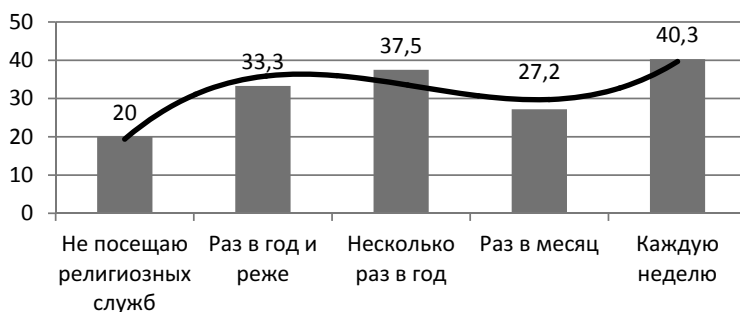


Таблица 2

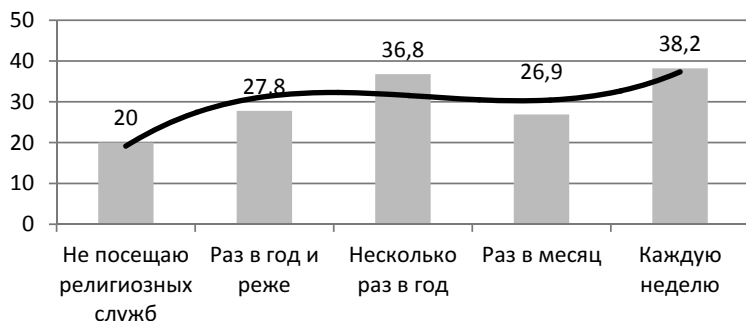
**Распределение православных, в разных формах верящих в бога,  
по частотности посещения храмов (служб)  
(интернет-опрос, 2014 г.), в %**

	Не верю в бога	Верю в сверхъестественное	Сомневаюсь в бога	Верю в бога	Затрудняюсь
Не посещаю религиозных служб	0	0	0	100	0
Раз в год и реже	2	15,7	17,6	54,9	9,8
Несколько раз в год	0	3,3	13,2	79,6	3,9
Раз в месяц	0,5	0	10,3	88,2	1
Каждую неделю	0,3	0	6	93,4	0,3

После того как мы выявили долю сомневающихся и не верящих в бога в каждой группе воцерковленных, мы удалим из выборки всех, кроме «строго верящих» в бога, и посмотрим, изменился ли график электоральной поддержки «Единой России» в данной выборке (рис. 14 и 15).



**Рис. 14. Голосование за «Единую Россию» в 2011 г. и частота посещения храмов (служб) среди лиц «строго верящих» в бога (интернет-опрос, 2014 г.)**



**Рис. 15. Голосование за «Единую Россию» в 2011 г. и частота посещения храмов (служб) среди лиц «строго верящих» в бога в возрасте 18–44 лет (интернет-опрос, 2014 г.)**

Тренд на графиках остался прежним, однако несколько изменились цифры, отображающие электоральную поддержку «Единой России» в группах верующих. В частности, увеличилась доля православных верующих, посещающих храмы (службы) каждую неделю и голосовавших за «Единую Россию». Таким образом, исключение из выборки православных верующих, «не строго верящих» в бога (не верящих или сомневающихся в существовании бога, верящих в высшую силу), увеличивает показатели поддержки «партии власти» среди наиболее воцерковленных православных верующих<sup>1</sup> (табл. 3 и 4).

Таблица 3

**Сравнение показателей рис. 11 и 14  
(%, проголосовавших за «Единую Россию»)**

	Все формы вера в бога	Бог есть, я в этом не сомневаюсь	Разница
Не посещаю религиозных служб	10	20	10
Раз в год и реже	34,9	33,3	-1,6
Несколько раз в год	36,6	37,5	0,9
Раз в месяц	28,2	27,2	-1
Каждую неделю	38,9	40,3	1,4

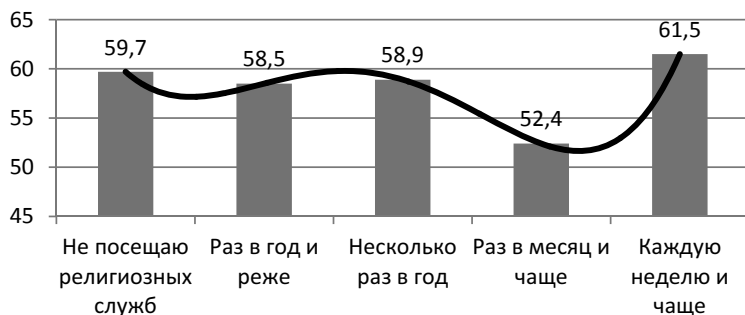
<sup>1</sup> Специфику повышения/понижения в менее воцерковленных группах мы рассмотрим в других работах.

**Сравнение показателей рис. 12 и 15  
(%, проголосовавших за «Единую Россию»)**

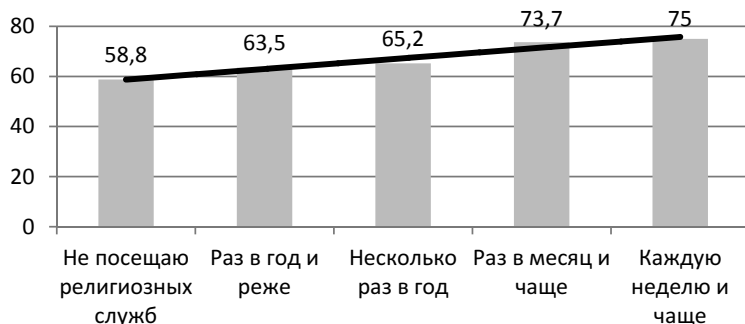
<b>18-44</b>			
	<b>все формы</b>	<b>бог есть</b>	<b>разница</b>
Не посещаю религиозных служб	11,1	20	8,9
Раз в год и реже	32,4	27,8	-4,6
Несколько раз в год	36,1	36,8	0,7
Раз в месяц	28	26,9	-1,1
Каждую неделю	36,4	38,2	1,8

Отметим, что выборка интернет-опроса включает в себя большее количество «строго верующих» (сильно воцерковленных и индоктринированных) людей, чем в общероссийских опросах. В выборки общероссийских опросов не попадает большое количество «строго верующих», наоборот, в них, как и в РФ в целом, подавляющее большинство составляют «не строго верующие». Сообразно с этим, следует вопрос: если исключение «не строго верующих» даже из выборки, где они не составляют существенной части, повышает голосование за «Единую Россию» в наиболее воцерковленной группе, то насколько электоральная поддержка данной партии должна повыситься, если таких людей исключить из выборок общероссийских опросов? Высоковероятно, что подобная операция приведет к значительному увеличению голосования за «партию власти», что соответствующим образом скажется на графике.

Косвенным доказательством данного предположения может являться результат манипуляций с данными опроса WVS 2011 г. В рамках данного исследования респондентам задавался вопрос о том, верят ли они в бога и рай. К сожалению варианты ответов на вопрос о вере в бога, не включали дифференциации на разные формы веры, что не позволяет нам сравнивать выборки, лишённые респондентов не верящих в бога. Однако если мы отсеём православных, верующих в существование ада, и построим график их голосования за «Единую Россию», то увидим изменение тренда, аналогичное выявленному на материалах интернет-опроса (рис. 16 и 17).



**Рис. 16. Голосование за «Единую Россию» в 2011 г. и частота посещения религиозных служб среди лиц, верящих в ад (WVS, 2011 г.)**



**Рис. 17. Голосование за «Единую Россию» в 2011 г. и частота посещения религиозных служб среди лиц, верящих в ад, в возрасте 18–44 лет (WVS, 2011 г.)**

Наиболее воцерковленная группа православных верующих, согласных с существованием ада, демонстрирует наибольшую поддержку «Единой России» (рис. 16 и 17), в то время как наиболее воцерковленные православные верующие в целом оказывали партии власти поддержку в меньшей степени, чем представители группы «несколько раз в год» (рис. 9 и 10). Таким образом, извлечение из репрезентативной общероссийской выборки «не строго верующих» православных (не верующих в существование ада) увеличивает в группе, посещающих храмы (службы) каждую неделю и чаще, показатели электоральной поддержки «Единой России» (табл. 5 и 6).

Таблица 5

**Сравнение показателей рис. 9 и 16  
(%, проголосовавших за «Единую Россию»)**

	<b>Все формы веры в бога</b>	<b>Ад есть</b>	<b>Разница</b>
Не посещаю религиозных служб	52,1	59,7	7,6
Раз в год и реже	54,8	58,5	3,7
Несколько раз в год	58	58,9	0,9
Раз в месяц	59,5	52,4	-7,1
Каждую неделю	57,8	61,5	3,7

Таблица 6

**Сравнение показателей рис. 10 и 17  
(%, проголосовавших за «Единую Россию»)**

	<b>Все формы веры в бога</b>	<b>Ад есть</b>	<b>Разница</b>
Не посещаю религиозных служб	65,9	58,8	-7,1
Раз в год и реже	59,7	63,5	3,8
Несколько раз в год	63,6	65,2	1,6
Раз в месяц	75,4	73,7	-1,7
Каждую неделю	73,3	75	1,7

Таким образом, немногочисленная группа православных верующих, посещающих храмы (службы) раз в неделю и чаще, не является монолитной и может быть подразделена на более мелкие группы. Одним из критериев деления православных верующих, посещающих храмы (службы) каждую неделю, может быть индоктринация. При этом частотность посещения храмов (служб) не является тождественной степени индоктринированности верующего. Факт частого посещения религиозных служб не свидетельствует о том, что прихожанин верит в бога, знает основы вероучения и верует в установленные Церковью догматы.

Подгруппы православных верующих, посещающих храмы (службы) каждую неделю и чаще, кроме вариантности в степени индоктринированности имеют еще и различия в электоральных предпочтениях. В частности, в меньшей степени индоктриниро-

ванные православные реже, чем «строго верующие» православные, голосуют за «Единую Россию».

Однако изучение электоральных предпочтений православных верующих, стратифицированных исключительно в зависимости от частоты посещения ими храмов (служб) на репрезентативных общенациональных выборках, не позволяет выявить данных различий, так как ввиду своей малочисленности индоктринированные православные не оказывают существенного воздействия на показатели электоральных предпочтений православных верующих в целом. Для изучения электоральных предпочтений индоктринированных верующих следует или включать широкий перечень вопросов о вере в те или иные догматы в общенациональные опросы, или же специфицировать выборку исключительно на индоктринированных верующих.

Резюмируя вышеизложенное, необходимо отметить, что для полноценного исследования электоральных предпочтений православных верующих использование только минималистской модели «воцерковленности», опрационализирующей феномен проникновения религиозных убеждений в сознание человека единственно через частоту посещения религиозных служб, не является удачным решением. Частота посещения храмов (служб), может, и является маркером проникновения религиозных убеждений в сознание человека, но не характеризует содержательной стороны этих убеждений, которые могут существенным образом отличаться от доктринально установленного порядка и оказывать определяющее воздействие на иные сферы деятельности индивида.

## **РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ ИНСТРУМЕНТ: ВЗГЛЯД СОЦИОЛОГА<sup>1</sup>**

*С. М. Алейникова*

Минск, Беларусь

Динамика цивилизационных, информационных и глобализационных процессов остро ставит проблемы, с одной стороны, интеграции в мировое сообщество, предполагающую определенную унификацию ценностей, норм и стандартов. С другой сторо-

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено в рамках темы НИР «Выявление ценностных ориентаций молодежи и механизмы ее масштабного привлечения к государственному строительству», утвержденной Администрацией Президента Республики Беларусь (№ госрегистрации 20140192).

ны – попытки сохранения социокультурной идентичности того или иного общества. Решение указанных проблем обуславливает необходимость выработки национальной идеи и формирования новой идентичности, сочетавшей бы в себе и либеральные, и так называемые традиционные ценности, на монополию которых все активнее претендуют «титульные» религии и в первую очередь Русская православная церковь (далее – РПЦ).

В то же время реалии российской политической действительности таковы, что требование о защите традиционных ценностей фактически выступает необходимым условием «народной легитимизации» власти и становится едва ли не основным инструментом попытки консолидации общества в деле противостояния «врагу» (как внешнему, так и внутреннему), угрожающему данным ценностям и защиты от его негативного влияния.

В этой связи основными задачами исследования стало выявление оценок студенческой молодежи по поводу места и роли православия и РПЦ в политических процессах России и Беларуси.

Методологической базой исследования выступил анкетный опрос и ассоциативный эксперимент. Отбор респондентов проводился на основании их самоидентификации с одной из традиционных для Беларуси христианских конфессий (православия и католицизма). Сочетание количественных и качественных методов позволило выявить и структурировать как деятельностьные компоненты, так и ценностные ориентации конфессионально ориентированной молодежи. Анкета включала в себя три блока вопросов, предполагающих структурирование и систематизацию деятельностьных характеристик респондентов:

1) общие оценки уровня политической культуры и национального самосознания белорусского общества;

2) внешнеполитические ориентации конфессионально ориентированной молодежи;

3) степень возможного влияния религиозных ценностей и норм на социальную и политическую активность конфессионально ориентированной молодежи.

Ассоциативный эксперимент призван решить задачу построения ассоциативного ряда, соответствующего трем смысловым блокам анкеты, и выступал уточняющим анкету элементом. «Ассоциативное ядро» определялось частотностью ассоциаций. Периферия, как правило, представлена единичными ассоциациями. Построение ассоциативного ряда позволяет выявить, во-первых,

степень укорененности в общественном сознании тех или иных стереотипов в отношении предложенных категорий, и, во-вторых, ценностное восприятие и в некоторых случаях неявные, латентные оценки респондентами как внутри-, так и внешнеполитических процессов, а также места и роли в них РПЦ.

### **Основные результаты исследования**

Молодежь высоко оценивает суверенитет и независимость Республики Беларусь, самобытность национального менталитета, являющихся для нее безусловной ценностью и одним из сформированных стимулов потенциальной политической активности. Основу же белорусского менталитета, по ее мнению, составляют такие качества, как терпимость (67,5 %), трудолюбие (50,9 %) и толерантность (49,1 %). Приверженность белорусов христианским ценностям и духовность отметили лишь 5,3 %.

Говоря об исторической преемственности, решающими факторами в формировании национального менталитета студенты считают исключительно новейшее время: обретение в 1991 г. Республикой Беларусь независимости, предшествующие независимости советский период и эпоху перестройки (65 % и 45,6 % соответственно). Периоды пребывания белорусских земель в составе Киевской Руси и Российской Империи, а также в составе ВКЛ значимыми для белорусской государственности считают 9,6 %, что дает основание предположить легкое и достаточно поверхностное отношение молодежи как к генезису белорусского менталитета и государственности, так и значимости указанных факторов для современного этапа развития страны. Здесь же следует отметить, что, оценивая уровень национального самосознания, около трети респондентов обозначили его как низкий (33,3 %) и средний (46,8 %).

В то же время внешнеполитические ориентации конфессионально ориентированной молодежи однозначны – 76,3 % главным направлением развития внешней политики Республики Беларусь считают укрепление связей с Россией. Однако связывается это направление, прежде всего, с экономической целесообразностью: единым торгово-экономическим пространством, перспективными рынками сбыта и зависимостью белорусской экономики от импорта российских энергоресурсов. Такие социокультурные факторы, как христианские ценности, общие история, культура и государственный (русский) язык двух славянских



народов, являются для респондентов малозначимыми, выявляя тем самым, с одной стороны, прагматизм студенческой молодежи, с другой – в некоторой степени ее традиционализм, нежелание либо неготовность поиска альтернативных путей развития. Что касается ассоциативного ряда, то Россия в первую очередь ассоциируется с атрибутивными «Путин», «Москва» и «Кремль», а также абстрактными безэмоциональными «страна», «люди» и «государство». Отдельный смысловой ряд составляют «нефть», «газ», «рынок сбыта», «сырьевой придаток». Такие ассоциации как «друг», «поддержка», «защитник», хотя и присутствуют, но являются единичными.

Отношение к Украине характеризуется ярко выраженной двойственностью восприятия. Ведущей ассоциацией, помимо «Киева», предсказуемо стала «война» и родственные «хаос», «беспредел», «страшно», «безвластие». Вторая устойчивая ассоциация – «соседи» («друзья», «братья»). Причем, в отличие от прагматичного образа России, восприятие Украины яркое, позитивное, эмоционально-образное («патриотизм», «море», «красота», «Днепр», «подсолнухи», «солнце»).

В то же время, при всем многообразии ассоциативных рядов, насчитывающих до нескольких сотен ассоциаций в отношении России, Украины и Беларуси вместе взятых, присутствует лишь одно упоминание о православии. Отсутствуют и какие-либо родственные ассоциации (церковь, вера, духовность, традиция и т. п.). Само же православие ассоциируется с «верой», «храмом» и «богом», а также стереотипным набором таких атрибутов «народного православия», как «свеча», «икона», «верба», «пост», «старушки», «священники». Иисус Христос в данном ряду оказался единичной ассоциацией.

В данном контексте особый интерес вызывает отношение студентов к идее «Русского мира», широко пропагандируемой в последние годы РПЦ. Практически равные значения набрали такие разноплановые характеристики «Русского мира», как: а) утопии (20,4 %), б) перспективного направления внешнеполитического развития страны (19,4 %), в) утраты независимости и суверенитета Республики Беларусь (19,3 %). Наибольшее значение (21,3 %) оказалось у варианта: «Беларусь – самобытное государство со своей уникальной культурой, языком, традициями и ценностями, ей не нужно ни с кем объединяться». Оценка «Русского

мира» как «возвращения к историческим и культурным истокам, общему прошлому славянских народов» заняла последнее место. Достаточно равномерное распределение ответов свидетельствует об отсутствии в настоящее время в обществе осмысленного представления как о самой идее, так и о возможных перспективах ее реализации.

Подтверждением «размытости» идеи «Русского мира» выступают и данные ассоциативного эксперимента, характеризующиеся множественными разрозненными ассоциациями и отсутствием «смыслового ядра». Довольно обширный ассоциативный ряд можно охарактеризовать как абстрактный и в целом позитивный («единство», «дружба», «сила», «правильный», «союз»), хотя в нем присутствуют и такие негативные ассоциации, как «сказка», «отсталость», «разобщение». Иными словами, следует констатировать, что представления об идее «Русского мира» в сознании студенческой молодежи либо вообще не сформированы, либо слабо структурированы, т. е. не являются значимыми в ее ценностно-мотивационной системе.

Что касается «западного» внешнеполитического вектора – отношений с Европой, ЕС и НАТО, – то, по мнению респондентов, основным препятствием в его развитии выступает искусственная внешнеполитическая изоляция страны (37,4 %), осознание своей независимости и самобытности (30,8 %), а также внешнеполитическая и экономическая зависимость от России (28 %). Лишь 4,7 % молодежи в качестве фактора, препятствующего интеграции с ЕС и НАТО, сослались на осознание единства с восточнославянским миром.

Основными же условиями внутриполитического развития страны респонденты считают демократию и выборность органов государственной власти (63,8 %), соблюдение прав человека (54,3 %), которые большинство воспринимает как универсальную ценность и реальный инструмент защиты прав и интересов гражданина. В числе важнейших факторов политического развития также можно назвать социальный характер государства (41 %).

Среди социально-политических институтов, наиболее эффективных в налаживании интеграционных процессов и урегулирования конфликтов, Церковь заняла последнее место (4,5 %), так как, по мнению более половины респондентов, она призвана ре-

шать иные, неполитические задачи. Возможно, это объясняется также и тем, что в настоящее время идеологические доктрины традиционных конфессий все чаще противопоставляются процессам вестернизации и восприятию либеральных ценностей. Изначально выступая в качестве противопоставления (восточного – западному, нематериального – материальному, общего – личному и т. п.), социальная доктрина РПЦ трансформируется в инструмент формирования образа «врага» (Европы, либеральных ценностей, индивидуализма и т. д.).

В этой связи обращает на себя внимание цельность ценностного фундамента студенческой молодежи. Два блока ценностей (религиозных и либеральных), традиционно противопоставляемых друг другу, оцениваются респондентами в равной степени позитивно.

Ассоциативный эксперимент выявил равнозначность для молодежи как ведущих религиозных идеологических трендов (духовность, коллективизм, традиция), так и конституционных, т. е. либеральных принципов развития страны (индивидуализм, права человека, демократия). Так, индивидуализм, вопреки активно внедряемому в общественное сознание стереотипу инородности для славянского менталитета, имеет четко выраженное позитивное «ассоциативное ядро» и отождествляется в первую очередь с «личностью» и «самобытностью». Коллективизм воспринимается через такие родственные ассоциации, как «команда», «единомыслие», «группа», «коллектив».

### **Вместо заключения**

Все сказанное дает основание сделать вывод, что гражданская позиция и социально значимое поведение студенческой молодежи слабо связаны с ее конфессиональной принадлежностью, религиозной пропагандой, ценностями и нормами. Религиозные институты не оказывают сколь-либо значимого влияния на ее гражданскую позицию и мотивацию. А два блока ценностей (либеральных и традиционных), активно противопоставляемых друг другу, воспринимаются студенческой молодежью равно позитивно. Ядром мотивации выступают, как правило, материальные стимулы и соображения целесообразности, за исключением перспектив внешнеполитического развития страны, где в равной степени значимыми выступают как материальные, так и социокультурные факторы.

Деятельностный потенциал студенческой молодежи можно обозначить как целерациональный, в большей степени соответствующий рационально-легальному типу в классификации политических элит М. Вебера. Поэтому при разработке политических программ и идеологических доктрин, предусматривающих участие и привлечение Церкви в качестве инструмента политического мифотворчества, следует учитывать, с одной стороны, традиционализм и цельность аксиологического фундамента молодежи. С другой стороны, – ее прагматизм, рациональность и целеориентированность в видении как личных целей, так и будущего страны.

## **ОЖИДАНИЯ НАСЕЛЕНИЯ В ОТНОШЕНИИ РЕЛИГИОЗНОЙ СОЦИАЛЬНОЙ РАБОТЫ**

*И. Э. Петрова*

Нижний Новгород, Россия

Социальная работа религиозных организаций может быть представлена в свете различных теоретических концепций: структурного функционализма (как развитие функции религиозных институтов); глобализации/глокализации (распространение опыта социальной работы католической и протестантской церквей в западноевропейской традиции); экономических теорий религии (позиционирование религии на глобальном рынке, предоставление религиозно-социальных услуг); социокультурном подходе (разнообразие культурных норм в реализации социальной работы, нормализация клиентов, социальный контроль силами социальных работников).

В зарубежной научной литературе можно выделить несколько традиций исследования социальной работы религиозных организаций.

В первую очередь, необходимо представить огромное количество публикаций немецких исследователей о деятельности таких немецких союзов религиозных благотворительных организаций, как Каритас ФРГ (католическая церковь) и Диакония (Евангелическая (лютеранская) церковь) Германии.

Исследованию деятельности диаконического союза Германии посвящено большое количество публикаций, которые можно распределить по различным темам: сущность диаконии, формы и методы; управление диаконической работой и экономические

вопросы диаконии; взаимосвязь диаконии и государственной социальной политики; исследования практики диаконической работы<sup>1</sup>.

Работы, посвященные каритативной деятельности, менее разнообразны, но в целом весьма подробно освещают систематическую социальную работу различных организаций, действующих под эгидой католической церкви в Германии<sup>2</sup>.

Как правило, авторы, работающие в разных теологических традициях (протестантской и католической), пишут об опыте именно того союза и конкретных религиозных организаций, к которым они принадлежат, но в последнее время обнаруживается традиция проведения сравнительных исследований деятельности Каритас и ЕKD<sup>3</sup>.

В англоязычной научной литературе стоит обратить внимание на опыт ученых из Великобритании и США, которые предпочитают говорить о духовности и религиозности в профессиональной социальной работе, а также о конгрегациональной социальной работе<sup>4</sup>.

В последнее время появились публикации, свидетельствующие о научном интересе к социальной работе в исламе<sup>5</sup>.

Одной из основных публикаций, посвященных анализу многих аспектов организованного социального служения Русской Православной Церкви, является коллективная монография «Православная церковь при новом патриархе»<sup>6</sup>. Б. Кнорре в гла-

---

<sup>1</sup> Schulz, C. Milieus praktisch II: Konkretionen für helfendes Handeln in Kirche und Diakonie, Vandenhoeck & Ruprecht / C. Schulz, E. Hauschild, E. Kohlert. – 2010. – 333 s.

<sup>2</sup> Bangert, H. C. Ehrenamt in der Caritas: Allensbacher Repräsentativbefragung Qualitative Befragung Ergebnisse-Perspektiven / H. C. Bangert. – Lambertus-Verlag, 2008. – 296 s.

<sup>3</sup> Frerk, C. Caritas und Diakonie in Deutschland, Alibri / C. Frerk. – 2005. – 366 s.

<sup>4</sup> Furness, S. Religion, Belief and Social Work: Making a Difference (Social Work in Practice Series), Policy Press / S. Furness. – 2009. – 190 p.

<sup>5</sup> Harmsen, E. Islam, Civil Society and Social Work: Muslim Voluntary Welfare Associations in Jordan Between Patronage and Empowerment (ISIM Dissertations), Amsterdam University Press / E. Harmsen. – 2007. – 500 p.

<sup>6</sup> Православная церковь при новом патриархе / под ред. А. Малашенко, С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. – С. 69–121.

ве «Социальное служение современной Русской Православной Церкви как отражение поведенческих стереотипов церковного социума» очень подробно исследует процесс формирования системы социального служения РПЦ, выявляя как функции, так и ее дисфункции до настоящего времени. Автор показывает весьма удачные социальные проекты, реализованные РПЦ за последние 20 лет – создание социальных центров, имеющих всероссийскую и мировую известность, множество созданных служб милосердия, патронажных служб, приютов, организаций по поддержке семьи, центрах реабилитации людей, страдающих разными видами зависимости, работа в тюрьмах, опека социально неадаптированных. Вместе с тем, исследователь подчеркивает несколько хаотичный характер этого служения при патриархе Алексии II и более упорядоченный с пришествием Патриарха Кирилла.

Коллектив авторов монографии «Социальное партнерство государства и религиозных организаций» Центра научной политической мысли и идеологии уделяет большое внимание социальному служению религиозных организаций. Вторая глава монографии «Социально значимая деятельность религиозных организаций в России» посвящена вопросам определения видов социально значимой деятельности религиозных организаций, правового регулирования этой деятельности и изучению опыта взаимодействия органов государственной власти и местного самоуправления с религиозными организациями в современной России. Проблемы такого взаимодействия подвергаются анализу на микро-, мезо- и макроуровнях функционирования общества. Исследователи описывают мировой опыт решения социальных проблем в рамках партнерства государственных служб и религиозных организаций, а также предлагают «государственно-управленческие» решения проблем взаимодействия органов государственной власти и местного самоуправления с религиозными организациями, представив концепты таких решений на всех заявленных уровнях – от индивида до государства, и предложив в 2009 г. проект закона «О взаимодействии органов государственной власти и местного самоуправления с религиозными организациями»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Социальное партнерство государства и религиозных организаций: монография. – М.: Научный эксперт, 2009. – 232 с.

Э. В. Ананьев описывает причины появления конфессиональных социальных программ. Автор использует в научном труде категорию «конфессиональный институт», выделяет общее и особенное в социальных доктринах различных конфессий, а также подчеркивает регламентацию с их помощью действий религиозных организаций в рамках конфессионально-государственных отношений<sup>1</sup>. В. Б. Устиненко уточняет понятие социального служения в контексте современной российской социальной политики, определяет роль и место социального служения в современной государственной системе социальной защиты, а также формулирует предложения по совершенствованию законодательной базы социального служения религиозных организаций<sup>2</sup>. Т. А. Костылева выявляет современные тенденции «смещения акцентов в деятельности религиозных организаций с непосредственного богослужения на диаконию – служение обществу и человеку», уточняя определение понятия «социальное служение». Автор находит общие положения в социальных программах и концепциях социального служения различных конфессий современной России и утверждает, что «социальное служение является одним из факторов устойчивого развития государства»<sup>3</sup>. О. И. Антонова определяет, что религиозные институты являются «важным средством регламентации и регулирования социального служения» посредством формирования религиозных норм. Религиозные организации, по мнению автора, реализуют частично социальные сервисные функции государства, в том числе, за счет собственных средств. Отношения между религиозными организациями и государством в этом вопросе О. И. Антонова предлагает формировать в русле социального партнерства под

---

<sup>1</sup> Ананьев, Э. В. Особенности конфессионального понимания роли социальной деятельности религиозных организаций: автореф. дис. ... канд. филос. наук 09.00.14 / Э. В. Ананьев. – М., 2011. – 27 с.

<sup>2</sup> Устиненко, В. Б. Социальное служение религиозных организаций в контексте социальной политики современной России (на примере Санкт-Петербурга): автореф. дис. ... канд. филос. наук 09.00.13 / В. Б. Устиненко. – М., 2008. – 27 с.

<sup>3</sup> Костылева, Т. А. Социальное служение религиозных организаций: автореф. дис. ... канд. филос. наук, 09.00.13 / Т. А. Костылева. – Омск, 2006. – 20 с.

управлением государственных органов<sup>1</sup>. А. В. Ситников приводит результаты анализа различных видов социальной активности православной общественности<sup>2</sup>.

В 2013–14 гг. в Нижнем Новгороде проведено пилотажное исследование по вопросу информированности клиентов социальной защиты населения о социальных услугах религиозных организаций и ожиданий относительно такой помощи. Всего в квазиэкспертном опросе приняли участие пятьдесят пять клиентов районных управлений социальной защиты и тридцать пять социальных работников. Еще одиннадцать человек были клиентами реабилитационного центра алкоголе- и наркозависимых одной из протестантских деноминаций в Нижнем Новгороде, пять социальных работников представляли центры помощи разных церквей нижнего Новгорода.

Наиболее интересным для меня стал факт практически полной неосведомленности клиентов светских учреждений о возможностях получить помощь в городе или в пределах области в действующих религиозных организациях.

Вместе с тем, ожидания от такой помощи совершенно разнятся, от полного неприятия («Я неверующий и не доверяю религиозным организациям...»), до полной готовности стать клиентом такого учреждения («От государства ничего не добьешься, религиозные организации хоть что-то дадут...»). Как правило, клиенты, довольные обслуживанием в светском социальном учреждении, не готовы искать помощи «на стороне». Очевидно, что респонденты, не знакомые с практикой оказания помощи в религиозных организациях, в ответах транслируют существующие стереотипы: помощь церкви должна быть «не по найму», без оплаты, от души, поэтому она лучше, чем государственная...

Клиенты религиозно-ориентированного реабилитационного центра демонстрируют приверженность названной ими церкви протестантского направления, реабилитационному и адапта-

---

<sup>1</sup> Антонова, О. И. Социальное служение религиозных общностей в современной России: опыт социологического исследования: автореф. дис. ... канд. соц. наук 22.00.04 / О. И. Антонова. – Екатеринбург, 2009. – 25 с.

<sup>2</sup> Ситников, А. В. Церковь в структуре гражданского общества / А. В. Ситников // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2011. – № 1. – С. 11–18.



ционному центрам, и конкретному виду услуг – в сочетании духовной помощи и создания реабилитационного пространства. В речи этих клиентов очень заметна религиозная лексика, очевидно принятие ими норм и ценностей как христианства в целом, так и учения конкретной пятидесятнической деноминации, направленность в будущем на служение Богу и нуждающимся. Как правило, о самом реабилитационном центре все получившие помощь узнавали от друзей и родственников («все наркоманы знают наперечет реабилитационные центры не только в Нижнем, но и в других областях – из общения с друзьями, прошедшими реабилитацию»).

Только некоторые социальные работники рассказывают о взаимодействии своих УСЗН с представителями РПЦ один из КЦСОНов на территории Нижнего Новгорода и один интернат для пожилых и инвалидов из удаленного района области. Говорят о совместных проектах малого масштаба, как правило, культурной направленности (концерты во время религиозных праздников, выезды в Дивеево, озеленение территории центра) стабильности такой помощи и хорошем отношении клиентов к такому сотрудничеству. Практически никто из социальных работников не задумывался о возможном расширении спектра услуг со стороны религиозных организаций.

Ответы различных респондентов позволяют говорить о не развитии взаимодействия учреждений государственной социальной политики (регионального и муниципального подчинения) и религиозных организаций, отсутствию практики аутсорсинга, малой представленности религиозных услуг в информационном поле.

Вместе с тем, развитие такого сотрудничества представляло бы, на мой взгляд, несомненный интерес не только для исследования практик оказания услуг в религиозных организациях, но и для развития публично-частного партнерства в рамках региональной и муниципальной социальной политики Нижнего Новгорода и области.

## КОНСТРУКТИВИСТСКИЙ ПОДХОД К ИССЛЕДОВАНИЮ ЭМОЦИЙ В РЕЛИГИОЗНОЙ СФЕРЕ

А. С. Астахова

Москва, Россия

Эмоции, сопряженные с религией, – тема, давно и достаточно активно рассматриваемая в рамках психологии и философии. Уже более 100 лет исследуется специфика религиозных эмоций, их значение для психологического благополучия верующих<sup>1</sup>. Религиозный опыт, эмоционально-окрашенное переживание, попадает в центр феноменологического анализа. Уильям Джеймс, оказавший существенное влияние на феноменологический подход, включал чувства в качестве одного из компонентов в определение религии: «Религия – совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается отношение ее к тому, что она почитает Божеством»<sup>2</sup>. В работе «Многообразие религиозного опыта» рассматривалась преимущественно «личная» религия, личный опыт отдельного человека сложно обобщать, но это имеет ключевое значение, если исследуется религия пророков и религиозных лидеров. Анализируя наследие Джеймса, социолог и исследователь эмоций Джек Барбалет отмечает, что и Вебер, и Дюркгейм были знакомы с работой «Многообразие религиозного опыта», минимально ссылаются на него, не соглашались с его идеями<sup>3</sup>. Позднее, в рамках социологии как сложившейся науки, имеющей достаточно развитое

---

<sup>1</sup> Woolston, H. B. Religious Emotion / H. B. Woolston // The American Journal of Psychology. – 1902. – Vol. 13. – №. 1. – P. 62–79; Armstrong, A. C. Is the faith a form of feeling? / A. C. Armstrong // The Harvard Theological Review. – 1911. – Vol. 4. – №. 1. – P. 71–79; Leuba, J. H. Religion and other ecstasies / J. H. Leuba // The journal of religion. – 1921. – Vol. 1. – № 4. – P. 391–403. Примеры более современных исследований: Ellison, C. G. Religious Involvement and Subjective Well-Being / C. G. Ellison // Journal of Health and Social Behavior. – 1991. – Vol. 32. – №. 1. – P. 80–99; Wilkins, A. C. Happier than Non-Christians: Collective Emotions and Symbolic Boundaries among Evangelical Christians / A. C. Wilkins // Social Psychology Quarterly. – 2008. – Vol. 71. – №. 3. – P. 281–301.

<sup>2</sup> Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта / У. Джеймс. – М., 2014. – С. 40.

<sup>3</sup> Barbalet, J. William James: Pragmatism, Social Psychology and Emotions / J. Barbalet // European Journal of Social Theory. – 2007. – № 7. – P. 337–353.

феноменологическое направление, вопрос об эмоциях отходит на второй план. У Питера Бергера «социологизация» понятия «религиозный опыт» в значительной степени способствовала потере эмоциональной составляющей<sup>1</sup>.

Значимый материал для формирования конструктивистского подхода к исследованию эмоций предоставляют в рамках социальной антропологии, где тема эмоций в религии поднимается уже на раннем этапе, например, у М. Мюллера<sup>2</sup>, Р. Р. Маррета<sup>3</sup> и продолжает интересовать и более поздних авторов. У Клиффорда Гирца тема эмоций поднимается уже в его определении религии, включающее «сильные, всеобъемлющие и устойчивые настроения и мотивации»<sup>4</sup>. Антропологи нередко наблюдают непосредственные социальные взаимодействия, действия на микроуровне. Кроме того, антропологи традиционно имели дело с разнообразными культурами, что позволяет выявить ограничения в универалистском подходе к эмоциям (установкой, что эмоции являются не социальной, а биологической характеристикой). В результате в рамках антропологии накоплен материал по исследованию проявлений отдельных эмоций в различных культурах.

В классической работе «Элементарные формы религиозной жизни» Э. Дюркгейма, имеющей значение и для социологов, и для социальных антропологов, эмоциям придается ключевое значение. Религия по Дюркгейму определяется через сакральное (священное), одна из характеристик которого – сопряженность с сильными переживаниями, «бурлением» (effervescence) эмоций членов группы. Как Дюркгейм пишет о переживаниях участников ритуала: «Чувства владеют им, и некая внешняя сила заставляет его думать и действовать иначе, чем он обычно делает, он естественно не чувствует более себя самим собой. Ему кажется, что он стал новым существом. Декорации, частью которых он является

<sup>1</sup> Бергер, П. Религиозный опыт и традиция / П. Бергер // Религия и общество: хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М., 1996. – С. 339–364.

<sup>2</sup> Мюллер, М. Ф. Введение в науку о религии: четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале-марте 1870 года / М. Ф. Мюллер. – М., 1870. – 264 с.

<sup>3</sup> Marett, R. R. The threshold of religion / R. R. Marett. – L., 1909. – 224 p.

<sup>4</sup> Гирц, К. Интерпретация культур / К. Гирц; пер. с англ. – М., 2004. – 560 с.

и маска, прикрывающая его лицо, представляют его внутреннюю трансформацию даже более, чем они помогли ему к ней прийти. ...И поскольку его компаньоны чувствуют также себя измененными в тот же момент, выражают свои чувства криками, движениями и ведут себя так, как будто он и в реальности перенесся в специальный мир всецело отличающийся от того, в котором он обычно живет, особый мир, населенный исключительно влиятельными силами, которые вторглись и изменили его»<sup>1</sup>. Однако в дальнейшем проблематика эмоций в ритуале на долгие годы была вне поля зрения социологов, из наиболее ярких продолжателей традиции Дюркгейма, можно выделить Р. Коллинза<sup>2</sup> и его ученицу Э. Саммерс-Эффлер<sup>3</sup>, однако они использовали схему Дюркгейма, применяя ее уже не столько к религиозным, сколько к повседневным ритуалам. Э. Саммерс-Эффлер применяет идеи Э. Дюркгейма, Р. Коллинза и других к анализу социальных движений, в том числе Движению католических рабочих.

За последние годы появляется ряд примечательных работ (преимущественно на английском языке), отстаивающих конструктивистскую точку зрения на эмоции, их формирование в социальном контексте. Не отрицается, что эмоции включают в себя биологический компонент, существует ряд эмоций, присущих человеку (и животным) от природы, к примеру, страх и ярость. Подобные переживания адекватно рассматривать, исходя из принципа универсализма: представления, что все люди в определенных ситуациях испытывают определенные эмоции, которым соответствуют некоторые изменения в организме и поведенческие реакции. Но не все эмоции являются следствием природы человека, как биологического вида. Эмоции не только даются от природы, но и воспитываются, одобряются и табуируются культурой, в том числе и религиозными предписаниями. Также религия обладает некоторым набором эмоций, который ассоциируется именно с религиозными переживаниями (благоговение,

---

<sup>1</sup> *Durkheim, E. The elementary forms of religious life / E. Durkheim. – N. Y., 1995. – P. 220.*

<sup>2</sup> *Collins, R. Interaction ritual chains / R. Collins. – Princeton, NJ., 2004. – P. 564.*

<sup>3</sup> *Summers-Effler, E. Laughing Saints and Righteous Heroes. Emotional rhythms in social movement groups / E. Summers-Effler. – Chicago, 2010. – P. 183.*

трепет, страх божий)<sup>1</sup>. Социологам и историкам постоянно приходится обозначать специфику своего взгляда на эмоции, обозначать границы и легитимность своего вмешательства в данную проблематику, противопоставляя универалистскому взгляду на эмоции конструктивистский. Конец XX – начало XXI в. характеризуется подъемом интереса к проблематике эмоций в социальных науках, в том числе и в исследованиях религии. Создаются специализированные комитеты в профессиональных ассоциациях, журналы. Под редакцией Джона Корригана выпущены «Эмоции и религия: критическая оценка и аннотированная библиография», а также издание *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*<sup>2</sup>. В библиографии прослеживается, что интерес к теме присутствовал не только последние 10–15 лет, но и ранее, однако носил бессистемный характер (в подборке более 1200 источников по истории, философии, социологии и психологии религии)<sup>3</sup>.

Таким образом, на раннем этапе становления социологического и религиоведческого знания, признавалась связь религии и эмоций. Однако в дальнейшем обнаруживается достаточно длительное отступление от данной темы. Теория секуляризации, длительное время выступающая в качестве наиболее заметной теории в социологии религии, исходит, во многом из идей Вебера, в том числе опирается на представление о возрастании рациональности в обществе.

Другое теоретическое ограничение, которое могло повлиять на популярность среди социологов темы религиозных эмоций, – момент, что теории секуляризации и рационального выбора преимущественно ориентируются на макросоциальный уровень, в то время как эмоциональность – тема, нередко требующая выхода на микроуровень. В социологии религии нет ведущей микросоциологической концепции. Проводились и проводятся отдельные исследования на данном уровне в рамках общесоци-

---

<sup>1</sup> Leuba, J. H. The Development of Emotion in Religion / J. H. Leuba // *The Harvard Theological Review*. – Oct., 1912. – Vol. 5. – № 4. – P. 524–543; Отто, Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто. – СПб., 2008. – 274 с.

<sup>2</sup> *The Oxford Handbook of Religion and Emotion* / ed. by J. Corrigan // Oxford university press. – 2007. – 521 p.

<sup>3</sup> Corrigan, J. Emotion and Religion: A Critical Assessment and Annotated Bibliography / J. Corrigan, E. Crump, J. M. Kloos. – Greenwood press, 2000. – P. 247.

ологических, не привязанных к отдельным отраслям концепций (символический интеракционизм, фрейм-анализ или этнометодология). Макросоциологическая теория секуляризации является специфичной для социологии религии.

В эмпирической социологии религии тема эмоций практически игнорируется, в особенности, когда речь идет о количественных исследованиях религиозности. Тема эмоций может еще как-то рассматриваться исследователями, работающими в рамках качественной методологии, при массовых же опросах значительно удобнее оценивать самоидентификацию, знание постулатов, практику, чем пытаться «измерить» эмоцию.

Итак, мы выделили среди возможных причин «выпадения» эмоций из «повестки дня» социологии религии: дисциплинарные границы, рационализм ряда теорий в социологии религии, преобладание макросоциологических построений над микро-социологическими, а также сложности эмпирической фиксации эмоций в распространенных количественных исследованиях.

Джон Корриган отмечает, что эмоции в религиозном контексте до недавнего времени были вне поля зрения академического сообщества, при этом активно рассматривались теологами. Корриган предполагает, что одно из затруднений для ученых состояло в том, что теории эмоций плохо соотносятся с редукционизмом, свойственным многим течениям в социальных науках. Таким образом, эмоции отходят в область необъяснимого и таинственного<sup>1</sup>. Отто Риис и Линда Вудхэд также отмечают склонность социальных исследователей к редукционизму, сведению всего многообразия эмоций либо к коллективным представлениям, либо к психологическим состояниям, либо к содержанию культурных символических систем. «Эмоции, включая религиозные эмоции, выражаются через ритуал, музыку, живопись, архитектуру, поэтому рационализированного языка недостаточно. Имея это в уме, академические дискуссии, как эта, должны откровенно признавать свои ограничения. Проще исследовать интеллектуальные аспекты религии, чем эмоциональные, потому что инструментарий академического исследователя более приспособлен к этой задаче. Но это нечестно отказываться от исследования религиозных эмоций, оставлять их сами по себе, потому

<sup>1</sup> *Corrigan, J. Introduction: emotion research and the academic study of religion. Religion and Emotion: Approaches and Interpretations / ed. by J. Corrigan. – Oxford, 2004. – P. 3–13.*

что академический язык не способен раскрыть всю сложность и глубину эмоциональной жизни»<sup>1</sup>. Другая опасность, с которой может столкнуться исследователь по Риис и Вудхэд – сводить все многообразие религии только к эмоциям.

Таким образом, социологическое исследование эмоций в религиозной сфере находится еще только в начале пути (несмотря на то, что первые шаги в этом направлении были сделаны более века назад). Среди возможных перспектив для социологии эмоций – исследование эмоций в процессе мобилизации религиозных движений, изучение «правил чувствования» (*feelingrules*, термин А. Хохшильд) для верующих, когда религиозная организация направляет его жизнь, рекомендуя испытывать и выражать одни эмоции, сдерживать, подавлять в себе другие, проблемы трансляции поощряемых эмоций в СМИ.

---

<sup>1</sup> *Riis, O. A Sociology of Religious Emotion / O. Riis, L. Woodhead. – N. Y., 2010. – P. 13.*

## СЕКЦИЯ 3 ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

---

### ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ В «ВЕРОУЧЕНИИ» Ф. ШЛЕЙЕРМАХЕРА

*М. А. Пылаев  
Москва, Россия*

Главная задача «Вероучения» (а мы ссылаемся на текст второго издания «Вероучения», опубликованный в 1830 г.) состояла в эксплицировании новой формы богословия. А именно, демонстрации генезиса догматических суждений в качестве особого вида рефлексии над благочестивыми состояниями сознания. Откровение характеризуется Шлейермахером как переживание человеком понимающей веры. Вслед за пиетистами у Шлейермахера Откровение, утрачивая коррелятивные отношения со Священным Писанием, санкционируется религиозным чувством. Шлейермахер акцентирует внимание на исключительно опытном постижении содержания христианской веры. П. Тиллих усомнился в возможности теологов XIX века при их понимании религиозного опыта дедуцировать из него протестантскую догматику. Он назвал это иллюзией<sup>1</sup>. Но разве трансцендентальный опыт у К. Ранера не выполняет по отношению к католической догматике функцию, аналогичную чувству абсолютной зависимости у Шлейермахера по отношению к евангелической догматике? Так ли уж устарел проект Шлейермахера?

Итак, благочестивое сознание становится материей для догматических положений. Благочестие выступает фундаментом церкви. Шлейермахер отмечает: «Не подлежит сомнению для евангелических христиан, что церковь выступает ничем иным, как общиной в отношении к благочестию»<sup>2</sup>. Само благочестие он отождествляет с определенностью чувства или непосредственным самосознанием<sup>3</sup>. Каркас христианского вероучения фиксирует понимание благочестивых состояний души. Шлейермахер настаивает на том, что именно в евангелической церкви «образ

<sup>1</sup> *Тиллих, П.* Систематическое богословие / П. Тиллих. – СПб., 1998. – Т. 1. – С. 52.

<sup>2</sup> *Schleiermacher, F.* Op. cit. / F. Schleiermacher. – S. 16.

<sup>3</sup> *Ibid.* – S. 14.



догматических суждений не зависит от какой-либо философской формы или школы и вообще он не исходит из спекулятивного интереса...»<sup>1</sup>. Автор «Вероучения» подчеркивает христоцентризм догматических положений. В свою очередь ценность догматических утверждений, их совершенство определяется в равной мере их церковностью и научностью<sup>2</sup>. Научность догматов предполагает максимально точное их объяснение, согласование друг с другом и критический взгляд на них. Корреляция для догмата с благочестивым самосознанием безусловно необходима. Знаменитое определение Шлейермахера догматической теологии гласит: «Догматическая теология есть наука о взаимосвязи значимого учения в христианской церковной общине с данным временем»<sup>3</sup>. Теолог, реализуя свою форму церковного служения, призван сделать понятной керигму своему времени с помощью науки в самом широком смысле этого слова. Свой сущностный научный образ догматика приобретает, по мнению Шлейермахера с помощью диалектического характера ее языка и систематической формы.

Строение догматической теологии у Шлейермахера тройственное. Оно соответствует трем формам рефлексии над благочестивыми побуждениями души. Вероучение включает в себя, во-первых, описание состояний человеческой души. Во-вторых, – божественные своеобразия (атрибуты Бога) и действия, в-третьих, свойства мира<sup>4</sup>. Указанные формы теологических суждений фундирует чувство абсолютной зависимости. Шлейермахер убежден, что: «нахождение-себя-абсолютно-зависимым есть единственный способ, каким Бог и я могут быть объединены в самосознании»<sup>5</sup>. И если реконструкция благочестивых состояний души может происходить лишь из внутреннего опыта, то суждения о свойствах мира в состоянии опираться на естествознание. В свою очередь учение об атрибутах Бога предполагает метафизику. Шлейермахер достаточно широко использует метафизические и естественнонаучные достижения своего времени при описании христианского вероучения не только в тематизации религиоз-

---

<sup>1</sup> *Schleiermacher, F. Op. cit. / F. Schleiermacher. – S. 112.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid. – S. 119.*

<sup>4</sup> *Ibid. – S. 163.*

<sup>5</sup> *Ibid. – S. 173.*

ного самосознания. Забегая вперед, мы вынуждены признать, что природа целого ряда догматических положений в трактовке автора «Вероучения» спекулятивно метафизическая, имеющая весьма опосредованное отношение к чувству абсолютной зависимости. Обратимся к изучению конкретных форм генезиса догматических положений лютеранского вероучения у Шлейермахера. Отметим, что подобный теологический метод вполне применим к католической и православной догматике.

Структура шлейермахеровской догматики выстраивается как ряд противоположностей. Так, без осознания в чувстве абсолютной зависимости Бога как Творца и Промыслителя невозможно переживание греха, а без него, в свою очередь, постижение спасения.

Первое, что открывается благочестивому сознанию в опыте абсолютной зависимости, так это отношение между Богом и миром в качестве отношения абсолютной зависимости. Оно (отношение абсолютной зависимости) для Шлейермахера, в свою очередь, приводит к догматическим утверждениям о том, что мир сотворен Богом и управляется им. По Шлейермахеру, именно чувство абсолютной зависимости выполняет функцию снятия противоположностей, примирения свободной и естественной причинности. Бог управляет миром как через всеобщую взаимосвязь природных явлений, открывающуюся в религиозном чувстве, так и с помощью подчинения свободных причин (речь идет о существах наделенных свободой). Атрибуты Бога становятся доступными благочестивому сознанию, выражающему отношение между Богом и миром. Шлейермахер указывает на три пути поиска божественных качеств. Это *via eminentiae* (путь преодоления границы), *via negationis* (путь отрицания) и *via causalitatis* (путь причинности). Для первых двух методов (границы между которыми весьма размыты) необходимо предположить нечто вне Бога. Они опосредовано связаны с чувством абсолютной зависимости, скорее соответствуют спекулятивной теологии, не дают позитивного понимания божественных качеств. Напротив, путь причинности для Шлейермахера является самостоятельным, теснейшим образом связанным с чувством абсолютной зависимости, в конечном счете, фундирующим все божественные качества. Речь идет у Шлейермахера в данном случае о божественной (то есть безусловной) причинности. Именно безусловная (то есть

божественная) причинность становится доступной благочестивому сознанию в чувстве абсолютной зависимости. Она открывается живому религиозному опыту, а не мышлению, идущему путем отрицания конечной причинности к *causa sui*. Безусловная причинность, известная чувству абсолютной зависимости, выражается (по всей видимости, через рефлексию) в божественном всесии и божественной вечности<sup>1</sup>. Вера в вечное всесие Бога предполагает, по Шлейермахеру, утверждения о вечности Бога, его вездесущности, неизменности и всеведении. При этом «под вечностью Бога мы понимаем ... абсолютную вневременную причинность Бога, обуславливающую все временное и также само время»<sup>2</sup>, – пишет Шлейермахер. И продолжает: «Под вездесущностью Бога мы понимаем абсолютную внепространственную причинность Бога, обуславливающую все пространственное и само пространство»<sup>3</sup>. Всезнание Бога и его вездесущность вытекает из его всесильной вечности или вечного всесия. Шлейермахер постулирует внепространственную и вневременную природу божественной причинности. Вездесущая причинность является всесильной. Всезнающая причинность – вечной. Божественная вечность объявляется вневременной. Но не возникающей из времени путем его ограничения. Как конечная причинность возникает из чувства частичной свободы и частичной зависимости, так бесконечная причинность (внепространственная и вневременная) обязана чувству абсолютной зависимости. Эти виды чувства, как и типы причинности противоположны по Шлейермахеру. Он утверждает, что метафизический вопрос о пространстве не имеет значения для теологии. Божественная вездесущность отрицает всякое расстояние, а вечность Бога – временность. Из чувства абсолютной зависимости Шлейермахер выводит догмат о божественном всесии. «... Благочестивое сознание, в котором мы соотносим вообще мир к Богу, становится действительным только, как сознание его вечной силы»<sup>4</sup>. Учение о божественном всемогуществе у Шлейермахера, с одной стороны, ассимилирует идею субстанции Спинозы, монады Лейбница и диалектику свободы и необходимости Гегеля, а, с другой, – стремится дистанци-

---

<sup>1</sup> *Schleiermacher, F. Op. cit. / F. Schleiermacher. – S. 264.*

<sup>2</sup> *Ibid. – S. 267.*

<sup>3</sup> *Ibid. – S. 272.*

<sup>4</sup> *Ibid. – S. 268.*

роваться от этих концепций философской теологии. Как у Лейбница, у Шлейермахера ... «каждое целое существует через все, и все целое через божественное всеисилие»<sup>1</sup>. Само всемогущество Бога для основателя либеральной теологии предполагает наличие целостной взаимосвязи природы, охватывающей все пространственное и временное. Возможность и действительность в Боге совпадают. Воля и действие в нем едины. Все необходимое в Боге есть одновременно и свободное. Шлейермахер включает в осмысление догмата гегелевское представление о свободе как осознанной необходимости и диалектику *causa sui* Спинозы. Бог Спинозы, оставаясь абсолютно свободным, то есть подчиненным только своей природе, детерминирует все существующие модусы. Однако бесконечная субстанция Спинозы не обладает волей, так как это свойство модуса, а не *causa sui*. В отличие от Гегеля Шлейермахер именно через диалектику воли, а не с помощью диалектического разворачивания Понятия демонстрирует переход от Бога к миру. «Так как он хочет себя самого, так желает он себя также как Творец и Хранитель так, что в желании-себя-самого уже включено желание мира»<sup>2</sup>. Речь идет о диалектике свободной и необходимой воли. Необходимая воля в свободной, а свободная – в необходимой. Желание мира Богом есть одновременно желание себя, своего вечного и вездесущего всеисилия. И наоборот: желание себя является желанием мира. И хотя Шлейермахер мыслит Бога по аналогии с миром, и тем самым, с точки зрения бартинской теологии, ставит Бога в зависимость от мира, он, тем не менее, преодолевает пантеизм философской теологии Спинозы и Гегеля. Нельзя однозначно утверждать, что бытие Бога у Шлейермахера продиктовано законом достаточного основания как у Лейбница. В «Вероучении» вектор концептуализации божественной реальности не обусловлен понятием причины, находящейся вне цепи случайных вещей и представлением о единой, всеобщей и необходимой субстанции в отличие от позиции Лейбница. (Ср. § 38, 39, 40 «Монадологии» Лейбница). Но вместе с этим у Шлейермахера, по сути, воля Бога совпадает с его вечным всеисилием, его природой. И в этом случае он мыслит вполне в духе нововременного рационализма Лейбница.

---

<sup>1</sup> *Schleiermacher, F. Op. cit. / F. Schleiermacher. – S. 280.*

<sup>2</sup> *Ibid. – S. 286.*

С понятием божественная воля в «Вероучении» коррелируют такие понятия, как божественное мышление, божественное все-силие и всезнание<sup>1</sup>. Божественное всезнание выступает совершенной духовностью божественного все-силия. Эта духовность исключает из себя восприимчивость и страдательность. Она рождает не субъект-объектное знание. «...Совершенное божественное знание есть то самое, что конституирует божественное всеведение и божественную мудрость»<sup>2</sup>, – полагает Шлейермахер. Всеведение Бога – это совершенное познание вещей в качестве единства созерцания, воспоминания и предзнания. «Бог знает все, что есть, и есть все, что знает Бог ...»<sup>3</sup>. В нем совпадают всеобщее знание о для-себя-бытия вещи, т. е. знание о внутреннем законе ее развития и полное знание о месте вещи в сфере всеобщих изменений, т. е. знание о влиянии других вещей на нее<sup>4</sup>. Всеведение Бога объявляется Шлейермахером абсолютной жизненностью божественного все-силия. Возможное вне действительного согласно автору «Вероучения» не может быть предметом божественного познания. Шлейермахер здесь дублирует тридцатую теорему из «Этики» Спинозы, в которой говорится, что «разум будет ли он в действительности (актуально) конечным или бесконечным, должен постигать атрибуты Бога и его модусы и ничего более»<sup>5</sup>.

Никак не объясняет и не связывает с чувством абсолютной зависимости Шлейермахер такое божественное своеобразие, как совпадение в Боге сущности и бытия. А вот Спиноза в двадцатой теореме доказывает совпадение сущности и существования в Боге при помощи вечности его атрибутов, каждый из которых выражает существование Бога.

Напротив, единство Бога для Шлейермахера непосредственно открывается и удостоверяется религиозным чувством. В чувстве абсолютной зависимости чувственная определенность самознания образует единство с сознанием Бога. Единство благочестивых переживаний также достоверно, по мнению либерального теолога, как и сами эти переживания. Нам представляется,

---

<sup>1</sup> *Schleiermacher, F. Op. cit. / F. Schleiermacher. – S. 291.*

<sup>2</sup> *Ibid. – S. 292.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid. – S. 294.*

<sup>5</sup> *Спиноза, Б. Этика / Б. Спиноза. – СПб., 1993. – С. 31.*

что из чувства абсолютной зависимости проблематично сделать вывод о единстве Бога. В нем нет ни множественного, ни единого. Все это плод последующей рефлексии. Так, Спиноза выводит единство Бога из его абсолютной бесконечности, добавляя тезис о том, что не может быть двух субстанций с одними и теми же атрибутами.

«Всеобщность чувства безусловной зависимости включает в себя веру в первоначальное совершенство мира»<sup>1</sup>. Совершенство мира отождествляется Шлейермахером с целостностью конечного бытия. Подобная целостность усматривается только в религиозном чувстве. Оно репрезентирует конечное бытие во всеобщем, объединяет в себе все различные ступени бытия. Чувство абсолютной зависимости открывает божественное всеисие в целостной жизни в качестве вечного, вездесущего и всеведущего в мире. Автор «Вероучения» отрицательно относится как к учению Лейбница о нашем мире как о лучшем из миров, так и к естественной теологии в целом, полагая последнюю плодом спекулятивного мышления, а не суждений о благочестивом сознании.

«... Первоначальное совершенство человека уже включено в изначальное совершенство мира»<sup>2</sup>, – уверен Шлейермахер. Первоначальное совершенство человека состоит в том, что он способен нести в себе сознание Бога. Другими словами, благочестие является одним из всеобщих элементов человеческой жизни. В сознании Бога преодолевается, по мнению Шлейермахера, противоположность между предметным сознанием и самосознанием, самостью и этим данным бытием. Развитие благочестивого сознания происходит в диалектически необходимой взаимосвязи противоположностей. Так, с одной стороны, для Шлейермахера нет всеобщего сознания Бога без отношения к Христу. А с другой, – отношение к Христу не устанавливается без всеобщего сознания Бога<sup>3</sup>.

Что относится к своеобразию философской теологии Шлейермахера?

Во-первых, попытка сохранить уникальность религии как таковой, используя потенциал современной ему философии. Во-вторых, стремление выразить керигму, сохраняя ее как феномен

---

<sup>1</sup> *Schleiermacher, F. Op. cit. / F. Schleiermacher. – S. 307.*

<sup>2</sup> *Ibid. – S. 311.*

<sup>3</sup> *Ibid. – S. 344.*

sui generis, на языке философии XVIII – начала XIX в. Возьмем на себя смелость сказать, что Шлейермахер лучше кого бы то ни было из мыслителей его времени справился с каждой из этих задач. Его догматика, как мы старались показать, ассимилируя достижения современной ему философии, прежде всего Спинозистской, Лейбнизианской, Гегельянской, сохраняет неповторимый облик христианского вероучения, хотя и далекий от средневековой и реформаторской теологии. Что же касается вопроса о теологической преемственности, например, с Лютеровской теологией или шире со схоластическим богословием, то эта тема нам представляется настолько важной, что потребует отдельного специального исследования.

### **ЭВРИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ РАЗЛИЧЕНИЯ ПОНЯТИЙ ПРОФАННОЕ И ПОВСЕДНЕВНОЕ НА ПРИМЕРЕ ИЗУЧЕНИЯ КОНЦЕПЦИЙ КУЛЬТУРЫ ХРИСТИАНСКИХ ТЕОЛОГОВ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX – НАЧАЛА XXI В.**

*А. С. Мартысевич*

Минск, Беларусь

Интерпретация и аксиологическая окраска феномена повседневности в той или иной религии тесно взаимосвязана с такой конституирующей религиозное сознание и опыт бинарностью, как «сакральное – профанное»<sup>1</sup>. С точки зрения классиков феноменологии религиозного опыта, представления о сакральном и профанном являются базисными для всех религий<sup>2</sup>. Вместе с тем, ряд исследователей указывают на синонимичность понятий профанное и повседневное. Так, например, В. Касьянов,

---

<sup>1</sup> Следует согласиться с критиками тезиса о том, что «сакральное – профанное» является базисной для всех религий дихотомией (см., например, доклад А. П. Забияко «Религия: опыт понимания и типологии». – Режим доступа <http://religious-life.ru/2013/03/zabiyako-religiya-opyt-ponimaniya-i-tipologii/>), что подтверждается и предлагаемым в статье исследованием, однако стоит признать, что определения сакрального и профанного (не в качестве всегда жесткой дихотомии) являются концептами, конституирующими религиозный опыт.

<sup>2</sup> *Отто, Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. – 272 с.; *Элиаде, М.* Священное и мирское / М. Элиаде; пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

В. Нечипуренко определяют профанное как «аспекты социальной реальности, которые носят обычный и повседневный характер»<sup>1</sup>. Н. Аберкромби, С. Хилл, Б. С. Тернер утверждают, что «сакральное отделяется от профанного мира – мирской повседневной реальности тяжелого труда, рабочих и семейных обязанностей»<sup>2</sup>. А. П. Забияко определяет профанное как «уровень обыденного, посястороннего, эмпирического, феноменального бытия»<sup>3</sup>. Целью данной статьи является обоснование несинонимичности понятий повседневное и профанное, а также эвристического потенциала понятия повседневности для религиоведения в качестве концепта, позволяющего преодолеть жесткую оппозицию полюсов дихотомии «сакральное – профанное», а точнее описать те религии (или конфессии), для которых такое жесткое противопоставление не является характерным. Поставленная цель достигается при помощи методов теоретической реконструкции и компаративного анализа. Эмпирическим базисом для данного исследования выступают тексты христианских теологов второй половины XX – начала XXI в.

Этимологически понятие «профанное» восходит к латинскому *profanum*, что означает лишенный святости, нечестивый. Как верно отмечает А. П. Забияко, профанное – мировоззренческая категория, выражающая онтологически и аксиологически низкое положение объекта, не обладающего качеством святости<sup>4</sup>. Исходя из логики отождествления понятий профанное и повседневное, последнее оказывается нечестивым, наделяется отчетливо негативными коннотациями. Более того, независимо друг от друга М. Х. Вагенворт и Э. Бенвенист оспорили устоявшееся толкование приставки *pro* (перед), доказав, что *profanus* означает не

---

<sup>1</sup> Касьянов, В. В. Словарь специальных терминов / В. В. Касьянов, В. Н. Нечипуренко // Социология права / В. В. Касьянов, В. Н. Нечипуренко. – Ростов н/Д: Феникс, 2001. – С. 196.

<sup>2</sup> Аберкромби, Н. Социологический словарь / Н. Аберкромби, С. Хилл, Б. С. Тернер. – 2008 [Электронный ресурс] Национальная энциклопедическая служба России. – 2015. – Режим доступа: <http://voluntary.ru/dictionary/874/word/profanoe>. – Дата доступа: 05.01.2015.

<sup>3</sup> Забияко, А. П. Профанное / А. П. Забияко // Религиоведение. Энциклопедический словарь. Портал «Религия. История. Философия» [Электронный ресурс]. – М.: Акад. проект, 2006. – Режим доступа: <http://religa.narod.ru/zabijako/p09.htm>. – Дата доступа: 04.01.2015.

<sup>4</sup> Там же.



несвятой, а **уже** не святой, то есть относится не к месту, а к действию: изгнанию из храма, потере святости. Тем не менее повседневное в качестве обыденной, каждодневной жизни далеко не всегда рассматривается религиозным сознанием как лишенное святости. Так, к примеру, М. Элиаде отмечает, что для человека первобытных обществ вся жизнь в целом может быть освящена: «Это вполне допустимо, ведь все поступки человека были уже совершены *in illo tempore* Богами или Героями-основателями цивилизаций. Они не только внедрили определенные виды работ, способы питания и любви, формы речевого общения и т. п., но даже жесты...»<sup>1</sup>. Рассмотрим место и роль понятия «повседневное» в бинарности «сакральное и профанное» на примере христианства.

Трансцендентно-имманентное понимание Бога в христианстве, вера в богочеловеческую сущность Иисуса Христа, особая христианская антропология, включающая концепт святых, особая эсхатология, в которой находит выражение идея «неразделимости Божественного и человеческого, как в личной, так и в общественной жизни человека»<sup>2</sup>, предполагает особое отношение к миру как к сфере человеческого существования. Адам, совершив грехопадение, становится существом профанным, однако Бог, став человеком, указывает путь спасения и тем самым снимает онтологическую профанность мира. Именно поэтому христианами мыслителями второй половины XX – начала XXI в. мир, как правило, не отождествляется со сферой профанного. Так, к примеру, православный мыслитель П. Н. Евдокимов вместо онтологического дуализма Церкви и культуры, сакрального и профанного говорит об этическом дуализме освященного и оскверненного, возможного к проявлению в любых областях человеческой жизнедеятельности. Данный теолог, определяющий культуру как «прелюдию на земле небесного славословия»<sup>3</sup>, усматривает потенциальную возможность проникнуть во внутрен-

<sup>1</sup> *Элиаде, М.* Священное и мирское / М. Элиаде; пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 106.

<sup>2</sup> *Мейендорф, И. Ф.* Православие в современном мире / И. Ф. Мейендорф. – М.: Путь, 1997. – С. 225.

<sup>3</sup> *Евдокимов, П. Н.* Искусство иконы. Богословие красоты / П. Н. Евдокимов; пер. с фр. иеромон. Димитрия (Захарова), Е. Л. Майданович. – Клин: Христиан. жизнь, 2007. – С. 63.

ний смысл космоса сквозь культуру (наилучшим примером здесь выступает икона). В целом, христианская теология культуры второй половины XX века (П. Н. Евдокимов, В. Г. Флоровский и др. – в православии; Р. Гвардини, Ж. Маритен и др. – в католицизме; П. Тиллих, Р. Х. Нибур и др. – в протестантизме) является примером понимания культуры как феномена, не вписывающегося в дуализм сакрального и профанного.

Как в православии, так и в протестантизме и католицизме 1950-х – первой половины 1960-х гг. указывается, что религия нуждается в культуре как в материале и форме выражения. Такое понимание соотношения культуры и религии репрезентируют Р. Гвардини, Ж. Маритен, Й. Л. Громадка, Э. Л. Мэскол, Р. К. П. Нибур, Р. Х. Нибур, П. Й. Тиллих, А. В. Мень, Л. А. Успенский, Г. В. Флоровский. В теологии католицизма и православия в большей степени акцент делается на ритуальном, институциональном, художественном и архитектурном выражении, а в протестантизме – на языковых формах, которые также всегда укоренены в определенной культуре.

И в богословии православия, и в теологии католицизма, и в теологии протестантизма этого периода отмечается стремление обосновать необходимость религии для культуры. Р. Гвардини, Ж. Маритен, П. Й. Тиллих, П. Н. Евдокимов, А. В. Мень, Г. В. Флоровский понимают религию как творческий источник, субстанцию культуры; Р. Гвардини, Й. Л. Громадка, Р. К. П. Нибур, Р. Х. Нибур, Г. В. Флоровский – как элемент, обеспечивающий жизнеспособность культуры. Например, протестантский теолог Р. К. П. Нибур отмечает, что культура гибнет вследствие потери свободы, а источником этой свободы является вера в Бога. С точки зрения П. Й. Тиллиха, культуру, религию и мораль как элементы единства духа можно различить, но нельзя разделить: религиозное самотрансцендирование может происходить лишь в сформированном безусловным императивом «я» и обретает форму лишь в универсуме смысла, в культуре. Католический мыслитель Р. Гвардини отмечает, что культура без религии неизбежно склоняется к насилию и, как следствие, самоуничтожению. Православный богослов Г. В. Флоровский пишет, что «творчество питается и черпает свои силы из глубин духовной жизни»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Флоровский, Г. В. Христианство и цивилизация / Г. В. Флоровский // Избранные богословские статьи / Г. В. Флоровский. – М., 2000. – С. 223.

А. В. Мень говорит об «укорененности культуры в почве веры»<sup>1</sup>.

Следует также подчеркнуть, что степень взаимосвязи культуры и религии у различных теологов различна: от постулирования отсутствия четких границ (в идеале) между религией и культурой в работах П. Н. Евдокимова, когда культура, направленная на служение Богу, «сливается с литургией, ... становится *славословием*»<sup>2</sup>, до относительной автономизации религии и культуры в концепциях Р. Х. Нибура и Й. Л. Громадки.

Как для теологии православия, так и для теологии католицизма, и для теологии протестантизма характерна тенденция (окончательно оформившаяся к началу второй половины XX в.) нахождения среднего пути между противопоставлением культуры и Бога и их слиянием. Различные авторы пытаются преодолеть эти крайности различным образом: через предпочтение типа «Христос – преобразователь культуры»<sup>3</sup> среди возможных соотношений Христа и культуры (Р. Х. Нибур), через постулирование эсхатологической цели культуры (Р. Гвардини, Ж. Маритен, П. Й. Тиллих, П. Н. Евдокимов, А. В. Мень, Г. В. Флоровский). Например, П. Н. Евдокимов пишет: «Ни одна форма жизни и культуры не чужда Богу... .. Его спасающая Любовь обнимает все, ничто не исключено из Предначертаний Божиих...»<sup>4</sup>.

Более того, в конце XX – начале XXI в. в христианских концепциях культуры осуществляется «поворот к повседневности», связанный с так называемым антропологическим поворотом в философско-богословской мысли XX в. В христианских концепциях культуры этого периода поворот к повседневности выражается, прежде всего, в отрицании культурного элитаризма, в тематиза-

---

<sup>1</sup> Мень, А. В. История религии. В поисках Пути, Истины и Жизни: в 7 т. / протоиер. А. В. Мень. – М.: Слово, 1991–1992. – Т. 1: Истоки религии / предисл. С. С. Аверинцева. – 1991. – С. 27.

<sup>2</sup> Евдокимов, П. Н. Искусство иконы. Богословие красоты / П. Н. Евдокимов; пер. с фр. иеромон. Димитрия (Захарова), Е. Л. Майданович. – Клин: Христиан. жизнь, 2007. – С. 76.

<sup>3</sup> Нибур, Р. Х. Христос и культура / Р. Х. Нибур // Христос и культура: избр. тр. Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура; сост.: П. С. Гуревич, С. Я. Левит. – М.: Юрист, 1996. – С. 159.

<sup>4</sup> Евдокимов, П. Н. Искусство иконы. Богословие красоты / П. Н. Евдокимов; пер. с фр. иеромон. Димитрия (Захарова), Е. Л. Майданович. – Клин: Христиан. жизнь, 2007. – С. 59.

ции необходимости изменения культуры как повседневных способов действия и, в целом, в рассмотрении культуры как стиля жизни. П. Пупар подчеркивает, что католическая Церковь после II Ватиканского собора «отказывается от «аристократического» понимания культуры...»<sup>1</sup>. Действительно, например, Иоанн Павел II отмечает, что культура – это не особые достижения наиболее развитых личностей, но специфический модус человеческого существования, включающего и повседневность. Греческий православный богослов Х. Яннарас культуру понимает также в расширительном смысле, акцентируя внимание на повседневной жизни: «...Все мы живущие в тех условиях (т. е. условиях жизни), которые диктует господствующая в наши дни культура, научились мыслить и учимся, как нам диктуют обычаи и рефлекс (культура) нашей повседневной жизни...»<sup>2</sup>. Англиканский теолог Т. М. Мур подчеркивает, что каждый человек является творцом культуры, а также полагает, что культура включает в себя повседневность: «Она [культура – А. М.] включает в себя язык, при помощи которого мы коммуницируем, трудовую этику, характеризующую нас на работе или в школе, и наши политические убеждения, точно также как и нашу повседневную рутину, предпочтения в фасонах одежды, манеры, и даже декор в наших домах и наши повседневные привычки»<sup>3</sup>. Дж. Х. Йодер отмечает, что при анализе культуры необходимо стремиться трансформировать, прежде всего, повседневные способы жизни, работы, отношений. К. Таннер указывает, что культура включает в себя культуру повседневности, а *высокая культура* является интегральной частью повседневности<sup>4</sup>. Следует здесь добавить, что все эти мыслители указывают на возможность богочеловеческой культуры, а значит, и богочеловеческой повседневности как ее части.

Таким образом, несмотря на то, что и понятие профанное, и понятие повседневное описывают «мирскую» сферу, сферу дея-

<sup>1</sup> Пупар, П. Церковь и культура. Заметки о папстве разума / П. Пупар. – Милан: Христиан. Россия; М.: Благовест, 1993. – С. 10.

<sup>2</sup> Яннарас, Х. Эсхатологическое учение Церкви / Х. Яннарас // Материалы богословской конференции Русской Православной Церкви, Москва, 14–17 нояб. 2005 г. / Синод. богосл. комис. – М., 2007. – С. 23.

<sup>3</sup> Moore, T. M. Culture matters: a call for consensus on Christian cultural engagement / T. M. Moore. – Grand Rapids : Brazos Press, 2007. – P. 108.

<sup>4</sup> Tanner, K. Theories of culture: a new agenda for theology / K. Tanner. – Minneapolis: Fortress, 1997. – P. 70.

тельности человека, необходимо подчеркнуть несводимость этих понятий друг к другу: профанное – категория аксиологическая и онтологическая, повседневное – категория антропологическая. Более того, если остановиться на определении профанного как лишенного святости, можно утверждать, что повседневное в религиозном сознании далеко не всегда отождествляется с профанным, но лишь частично пересекается с ним. М. Элиаде, анализируя архаическую религиозность, указывает на противоположность Священного Времени религиозных праздников, с одной стороны, и Мирского Времени – «обычной временной протяженности, в которой разворачиваются действия, лишенные религиозной значимости»<sup>1</sup>, – с другой. Таким образом, центральным в различении сакрального и профанного в архаических религиях является религиозная значимость события или феномена, а следовательно, повседневность, наполненная религиозной значимостью, может быть священной. То же можно сказать относительно христианства. Так, каждодневная рутинная помощь больному входит в сферу повседневного, но, в контексте христианского мировоззрения, может быть рассмотрена в качестве служения Богу. Как отмечает митр. Иерофей (Влахос), «очистившись, ум человека озаряется, и тогда ... можно сказать, что сама жизнь и само тело человека является богословием»<sup>2</sup>, т. е. вся жизнь преображенного христианина становится молитвой, включая его повседневность. Категория повседневности, используемая вместе с понятиями сакральное и профанное, позволяет описать особое отношение к миру в христианстве.

## К ВОПРОСУ О ПОКАЯННОЙ ПРАКТИКЕ В ИСЛАМЕ

*Т. В. Бершицкая*  
Москва, Россия

Покаяние является одной из основных частей религиозной практики во многих религиозных системах. Ислам в этом отношении не является исключением. Необходимость покаянной дисциплины обуславливается сотериологическими представлениями и связана с нравственными нормами, отраженными в предписаниях шариата.

<sup>1</sup> *Элиаде, М.* Священное и мирское / М. Элиаде; пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 49.

<sup>2</sup> *(Влахос), Иерофей, митр.* Православная психотерапия / (Влахос), Иерофей, митр. – Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. – С. 146.

В наше время, когда в обществе наблюдается тенденция к сильному искажению нравственных идеалов не только в представлении православных христиан, но и в мусульманских кругах, духовные лидеры мусульманской уммы на территории России выражают стремление использовать те религиозные положения в исламе, которые могут способствовать повышению нравственности в облике мусульманина<sup>1</sup>. В этом отношении представления о покаянии в исламе составляют не только религиозное основание, но и задают нравственные ориентиры для современного мусульманина.

Представления о покаянии и о грехе, который искупается покаянием, в исламе складывались с самого его возникновения. Основатель ислама Мухаммад, опираясь на коранические сказания, ввел целый ряд нравственно-правовых установлений, которые нашли свое отражение в Сунне – Священном предании мусульман. В их числе можно выделить систему покаянных правил, которые должны обеспечить мусульманину райское существование после смерти. Тем, кто совершая грех, не стремиться загладить его покаянием, Мухаммад предрекал ад, описания которого в священной литературе мусульман несут образы жесточайших страданий.

В исламе вторым по значимости после Корана канонизированным источником вероучения считается Сунна, в которой представлен весь спектр действий Мухаммада, изложенных в коротких рассказах – хадисах. В арабском языке слово *سنة* – сунна означает такие понятия как предание, обычай, закон, практика. В Коране, который является высшим законом для мусульман, нет систематического изложения их прав и обязанностей. Мухаммада его последователи считают не только пророком Аллаха, действующим по его вдохновению, но и посланником, который явился, чтобы передать людям предписания, касающиеся всего строя жизни. Когда Коран не дает ясного понимания того, как исполнить непреложный закон Аллаха, исламские богословы и правоведы, обращаются к Сунне, в которой переданы слова и поступки Мухаммада.

При жизни Мухаммада все вопросы разрешались его словом, которое несло отпечаток могущества Аллаха, после смерти эту

---

<sup>1</sup> О том, что поможет снискать награду Аллаха и искупить грехи / сост.: Абд ар-Рахман аль-Джами. – М., 2004. – С. 3–5.

роль выполняли его сподвижники – *сахабы*, наблюдавшие за действиями Мухаммада и сохранившие его изречения. Впоследствии эти сведения были собраны в виде хадисов, в них мусульмане находили пример (*сунну*)<sup>1</sup>, которому неукоснительно должны следовать. Исполнив в совершенстве постановления Корана, Мухаммад установил богослужебный культ и сообщил своим сподвижникам различные предписания как религиозного, так и этико-правового содержания, которые не содержатся детально в Коране, но необходимы для исполнения в повседневной жизни. Послушание Сунне Мухаммада приравнивается к послушанию Корану, а значит самому Аллаху<sup>2</sup>. «Повинуйтесь Аллаху и посланнику, – может быть, вы будете помилованы!» (Коран 3 : 132)<sup>3</sup>. За такое повиновение Аллах обещает оказывать всевозможные благодеяния и ввести «в Райские сады, в которых текут реки» (Коран 4 : 13). Неповиновение пророку приравнивается к неповиновению Аллаху, который непокорных «ввергнет в Огонь, в котором они пребудут вечно» (Коран 4 : 14).

Со времени возникновения ислама, Сунна, как и Коран, имела первостепенное значение для формирования личности мусульман. В Сунне они ищут прямого руководства к действию не только в религиозных, но и во всех «мирских делах», поэтому каждое слово в ней представляется важным и значительным<sup>4</sup>. Чтобы оценить свои поступки, мусульмане обращаются к хадисам и соотносят их со схожими деяниями Мухаммада, среди которых значимым становится даже его молчание, которое может выражать одобрение или неодобрение чего-либо. Сунна учит последователей Мухаммада как поступать в тех или иных случаях, становится жизненным указанием для них, являясь образцом «практиче-

---

<sup>1</sup> Следует различать понятия сунна и хадис. Хадис – это некий аналог документа, имеющего в себе сообщение, а сунна – это практическое указание, описанное в нем. Поэтому в одном хадисе может заключаться несколько сунн.

<sup>2</sup> *Ван ден Берг, Л. В. С.* Основные начала мусульманского права согласно учению имамов Абу Ханифы и Шафии / Л. В. С. Ван ден Берг; пер. с гол. – М., 2006. – С. 15–17.

<sup>3</sup> Коран / пер. Э. Р. Кулиев. – 6-е изд. испр. – М., 2007.

<sup>4</sup> *Нирша, В. А.* От переводчика / В. А. Нирша // Аль-Бухари. Сахих аль-Бухари. – М., 2008. – С. 7.

ского применения повелений Корана в жизни»<sup>1</sup>. В Сунне дается наиболее полное изложение религиозной практики Мухаммада, в том числе и покаянной. Обязательность исполнения этих практик признается мусульманами различных школ и течений, существующих в исламе, не взирая на отличия в вероучении. Практическая направленность Сунны позволяет использовать ее обширный материал для описания религиозных феноменов и понятий в исламе.

В исламе главной добродетелью считается вера в Аллаха. Богопочитание и преклонение перед Аллахом, искренняя вера в него удерживают человека на пути, угодном Аллаху, пути совершенствования, ведущем, как считают мусульмане, к праведности<sup>2</sup>. И напротив, неверие (*куфр*) – намеренное отвержение веры в Аллаха, противопоставление ей идеи ложного бога либо полное неверие, приводит к омертвлению души, невозможности чувствовать и постигать высшую истину, а соответственно, к невозможности самосовершенствоваться<sup>3</sup>. «Кто сменил веру на неверие, тот уже сбился с прямого пути» Аллаха (Коран 2 : 108). Исповедовать Аллаха Богом Коран обязывает любого человека, поскольку во время своего предсуществования, душа каждого человека изъясвила свою покорность Аллаху (Коран 7 : 172).

Человек, по кораническим сказаниям, был создан совершенным и удостоился особой чести быть наместником Аллаха на земле (Коран 2 : 29). Источником зла является *Иблис* (дьявол), который совратил человека на путь зла и беззакония (Коран 2 : 35–36). Адам принес покаяние за первый грех, и оно было принято Аллахом, но жить ему отныне предстояло на земле до своей смерти, как и всем его потомкам. И здесь, на земле *Иблис* продолжает подстерегать человека, искушая и подталкивая его к совершению греховных поступков, которые человек совершает по своему неразумию, но Аллах всегда готов простить грех. Если человек не перестанет верить в Аллаха, то для него всегда возможно покаяние, которое на арабском языке произносится как *тауба* и означает возвращение на путь, установленный Аллахом.

<sup>1</sup> Керимов, Г. М. Шариат: Закон жизни мусульман. Ответы Шариата на проблемы современности / Г. М. Керимов. – СПб., 2009. – С. 9.

<sup>2</sup> Священный Коран: в переводе с комментариями Абдуллы Юсуфа Али / пер. с англ.: В. Рубцов, Н. Хусаинова, В. Бикчентаев. – Н. Новгород, 2007. – С. 30.

<sup>3</sup> Там же. – С. 27.



Грех в исламе понимается как конкретное нарушение закона, который установил Аллах. Закон, изложенный в Коране, был дополнен примером Мухаммада. Совокупная система правил, которые должны исполнять мусульмане, касается всех сфер их жизни и отражена в шариате. Существует шкала, по которой оценивается степень греховности поступка. Самый страшный грех – это неверие в Аллаха. Неверующим уготованы тяжчайшие испытания – «Аллах поиздевается над ними и увеличит их беззаконие, в котором они скитаются вслепую» (Коран 2 : 15). Человек в таком состоянии перестает оставаться мусульманином и его, по исламским представлениям, ожидают вечные мучения в аду совместно со всеми другими людьми, которые не исповедуют Аллаха своим Богом. Их удел – мучительные страдания с обитателями Огня, растопкой для которого они же сами и будут являться (Коран 2 : 7–24). Правосудие Аллаха состоит в том, что верующим в него он в Последний день воздаст за добрые и плохие дела по справедливости, взвесивая их на весах. Все грехи, кроме неверия в Аллаха, если не будут перевешены благими делами, повлекут ко временным мучениям в аду, но через некоторое время грешники-мусульмане будут выведены Мухаммадом из ада и помещены в рай вместе с мусульманами, которые избежали временного наказания.

Покаяние в исламе включает в себя испрашивание прощения у Аллаха (*истигфар*) и совершение благих поступков. К ним относятся все виды ритуальной обязательной практики мусульман, т. е. столпы веры, в которые входят: *шахада* – исповедание веры, *намаз* – молитва, *закят* – обязательная милостыня, *ураза* – пост, *хадж* – паломничество в Мекку. Исполнение столпов веры покрывает грехи мусульманина. Также к благим делам относится возношение хвалы Аллаху и джихад. Если мусульманин закончил жизнь шахидом, то считается, что он сразу же попадает в рай. А всевозможные печали и болезни мусульманина приравниваются к джихаду, т. е. могут быть отнесены к покаянию<sup>1</sup>. Любое доброе дело также является актом покаяния.

---

<sup>1</sup> За неприятности, постигшие муслима, будь то недуг или что-либо иное, Аллах «снимает с него его грехи» Муслим. Сахих Муслим / пер. с араб. Салим Попов. – Казань, 2008. – № 2571. – С. 725; Даже если мусульманин «наколется на шипе», с него будет «стерто прегрешение» Муслим. Сахих... – № 2572. – С. 725; Какая бы напасть не случилась с мусульманином, усталость, грусть или тяжелое раздумье, Аллах этим обязательно искупит что-то из его грехов Муслим. Сахих... – № 2573. – С. 726.

Нужно отметить особое внимание ко всевозможным очистительным процедурам, омовениям, которые нужно выполнять строго таким же образом, как это делал посланник Аллаха. Без предварительных омовений Аллах не принимает ни одной молитвы. Сама молитва представляет собой ряд строго регламентированных поз, поклонов и фраз из Корана, произносимых на арабском языке. Если человек осквернит свое тело во время молитвы, то она будет считаться недействительной<sup>1</sup>. Если же мусульманин в строго установленное время в течение дня правильно совершает пять молитв, то ими он покрывает все грехи, которые совершает между молитвами<sup>2</sup>.

Таким образом, покаяние означает, что Аллах записывает мусульманину благое дело, которое в Последний день будет служить ему для покрытия грехов.

Существует несколько групп хадисов, в которых говорится о таких важных для понимания сути греха и покаяния аспектах, как предопределение человека к греху, посредническая роль Мухаммада в покаянной практике и некоторые особенности в отношении к покаянию Аллаха. В ряде хадисов содержатся сведения о возможности своими поступками искупить грехи других людей<sup>3</sup>. Можно подчеркнуть, что точное знание того, что является грехом, а что нет – имел только Мухаммад, поэтому столь важным становится пример его жизни.

В Сунне совершенно конкретно говорится о том, что все поступки человека предопределены, так же как и его посмертная участь<sup>4</sup>. Но, в то же время, ясно выражена необходимость в выполнении покаянных практик. Такой двойственный подход, а также отсутствие критерия, который бы удостоверял человека

---

<sup>1</sup>За неприятности, постигшие муслима, будь то недуг или что-либо иное, Аллах «снимает с него его грехи» Муслим. Сахих Муслим / пер. с араб. Салим Попов. – Казань, 2008. – № 2571. – С. 725; Даже если мусульманин «наколетса на шипе», с него будет «стерто прегрешение» Муслим. Сахих. – № 2572. – С. 725; Какая бы напасть не случилась с мусульманином, усталость, грусть или тяжелое раздумье, Аллах этим обязательно искупит что-то из его грехов Муслим. Сахих. – № 225. – С. 80.

<sup>2</sup>Там же. – № 231. – С. 81.

<sup>3</sup>Аль-Бухри. Сахих аль-Бухари /пер. с араб., слово от переводчика Владимир Абдула Нирша. – 5-е, испр. – М., 2008. – № 901. – С. 345.

<sup>4</sup>Там же. – № 2643. –С. 741.

в том, что грехи ему прощены, создавали почву для посреднической деятельности Мухаммада.

Наиболее явно его посредническая роль проявилась в праве наказывать мусульман за совершенные грехи. Наказание применялось для очищения человека от греха в земной жизни, чтобы избежать более страшного наказания в жизни будущей, что позволяет рассматривать его как один из аспектов покаяния.

Одно из преступлений, за которое полагается порка или побивание камнями до смерти, это прелюбодеяние<sup>1</sup>. Вероятно, страх наказания в аду был столь велик, что согрешившие сами приходили к Мухаммаду, прося очистить их наказанием на этом свете. Мухаммад в ряде случаев не принимал с первого раза обвинение прелюбодеев против себя, но после четырехкратного повторения отдавал приказ забить грешника камнями. Так, однажды к Мухаммаду явилась женщина, забеременевшая от незаконной связи, и стала просить наказания себе. Мухаммад приказал оказать ей хороший уход до того времени, пока не родится ребенок, после чего она была забита камнями. Мухаммад прочитал по ней заупокойную молитву и объявил, что ее покаяния хватило бы на семьдесят человек<sup>2</sup>.

Помимо совершения очистительных наказаний Мухаммад с уверенностью объявлял о посмертной участи своих сподвижников, как живых, так и умерших. Он также знал, у кого Аллах принял покаяние, а у кого – нет, уверял мусульман, что выведет из ада всех, кто имел веру в Аллаха хоть на крупницу и являлся его последователем, т. е. тех, кто скрупулезно повторяет за ним все его действия и указания.

Существенным дополнением к облику Аллаха «Прощающего и Милосердного» является его желание прощать именно грешащих людей. Мухаммад утверждает, что отсутствие грехов у людей вынудило бы Аллаха их уничтожить и создать новых людей, которые стали бы грешить<sup>3</sup>. Можно подчеркнуть, что по особой

---

<sup>1</sup> «Состоящая в браке с состоящим в браке и девственница с девственником: обоим состоящим в браке порка сотнею, а затем забивание камнями; девственникам – порка сотнею и затем изгнание на год» Муслим Сахих. – № 1690. – С. 512.

<sup>2</sup> Ан-Навави, имам. Сады праведных /пер. В. (А.) М. Нирша. – М., 2002. – С. 33–34.

<sup>3</sup> «Посланник Аллаха ... сказал: “Если бы вы не грешили, тогда бы Аллах создал иные создания, которые бы грешили, чтобы Он прощал им”» Муслим Сахих. – № 2748-0 – 2749-2. – С. 768.

милости к человеку Аллах не засчитывает за грех его греховные мысли и чувства<sup>1</sup>. Нужно отметить запрет на раскрытие своих грехов, поскольку если они остались незамеченными, то считается, что это Аллах покрыл грех человека<sup>2</sup>.

Боязнь греха, характерная для раннего ислама, постепенно уменьшалась. Вслед за этим снижалось стремление к покаянию, чему способствовало, помимо обещания вывести всех грешников-мусульман из ада, заявление Мухаммада, обнародованное после его смерти, что веры в Аллаха достаточно, чтобы попасть в рай. Доступность и необременительность покаянных практик, сама их форма, более располагают к развитию не покаянного чувства, а внимания к своим добрым делам, за которые полагается награда Аллаха.

Исходя из вышесказанного, можно утверждать, что покаяние в исламе не является фактором обязательным для обретения мусульманином вечного наслаждения в раю.

Грех в исламе представляет собой ряд конкретных преступлений закона. Вслед за грехом, покаяние также состоит из конкретного ряда действий, которые возмещают урон, нанесенный грехом. Покаяние не содержит в себе задачу изменения человека, освобождения его от греховных устремлений. Суть покаяния заключается в исполнении ритуальной практики, в которой можно отметить несколько аспектов: исполнение столпов ислама, совершение добрых дел, восхваление Аллаха, которое может заключаться в перечислении его свойств, испрашивание прощения у Аллаха, неукоснительное соблюдение ритуальной чистоты тела. Сюда же можно отнести очистительные наказания за грех. Прощение Аллаха заключается в том, что он компенсирует ранее совершенные грехи наградой, положенной за совершение дел покаяния. Поэтому целью покаяния становится получение наград, которые покрыли бы греховные поступки.

Разграничение понятия греха в исламе на две основные категории означает, что для обретения спасения человеку достаточно сохранения веры в Аллаха и его посланника Мухаммада. От спасения мусульманина отторгает только потеря этой веры. Все

---

<sup>1</sup> «Посланник Аллаха ... сказал: “Если бы вы не грешили, тогда бы Аллах создал иные создания, которые бы грешили, чтобы Он прощал им”» Муслим Сахих. – № 127-0. – С. 40.

<sup>2</sup> Там же. – № 2990. – С. 841.

остальные грехи могут привести лишь к временному наказанию в аду и отдалить момент спасения. В результате покаяния происходит изменение в отношении Аллаха к согрешившему человеку, а не в самом человеке. Это показывает, что покаяние в исламе располагает средствами сократить или полностью уничтожить срок временного наказания, но в нем не предусмотрены средства для коренного изменения человека. Вследствие упрощенного отношения к покаянию, совершение добрых дел, как одного из его аспектов, стало носить характер скорее нравственный, необходимый для проживания в социуме, чем религиозный.

### **ЭЛЕМЕНТЫ ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ В ТРУДАХ СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО**

*Н. Н. Павлюченков*  
Москва, Россия

Священник Павел Флоренский более всего известен как религиозный философ, проявивший себя на раннем этапе своего творчества еще и как богослов, а на позднем этапе – еще и как ученый. Об этом можно судить в целом по его трудам, хотя очень часто и в ранний, и в поздний периоды он сознательно пытался совместить философию, богословие и науку для того, чтобы таким образом постепенно подходить к реализации идеала «цельного знания». Но *совмещение* в данном случае не означало смешения; научный, философский и богословский методы были призваны не подменять, а дополнять друг друга и рассматривались как исследование *одной и той же реальности* в разных плоскостях<sup>1</sup>.

Вне зависимости от того, насколько спорны или бесспорны были изначальные убеждения Флоренского, его труды, как представляется, можно рассматривать, в числе прочего, как замечательный пример возможностей исследователя, абсолютно уверенного в том, что ему открылась Истина. В случае с Флоренским как раз именно эта уверенность не позволила ему превратить науку о религии в априорную апологию православия; напротив, в целом ряде случаев он стремился проявить к религии как можно

---

<sup>1</sup> Например, в одном из писем Флоренский фактически утверждал, что в его трудах нет разных концепций, а есть лишь разные точки зрения, разные подходы при постановке одних и тех же целей и задач. См.: Андроник (Трубачев), игум. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. – Томск: Водолей, 1999. – С. 180–181.

более объективный, научный подход, что и было лучшим выражением его твердых убеждений: Истина не боится любого научного исследования и любое научное исследование, если только оно осуществляется действительно объективно и максимально беспристрастно, приводит к одной и той же Истине. Апологетика вредна, если она нацелена только на поиск недостатков и на критику чужих религиозных убеждений. Подлинная апология Истины заключается в показе объективных фактов при возможно более полном молчании субъективных пристрастий исследователя<sup>1</sup>.

В наследии Флоренского можно выявить элементы философии, психологии, социологии и феноменологии религии, причем с последней более всего связано фактическое обращение мыслителя к теме соотношения религии и «повседневности». С самого начала неудовлетворенность позитивизмом в науке и собственные духовные поиски привели его в Церковь и, по окончании Московского университета (1904), – в Московскую духовную академию. В частном письме близкому другу (А. Белому) он писал в 1905 г., что именно в этой, «видимой», «исторической» Российской Православной Церкви, сквозь «тысячи недостатков», «выдохшихся символов» и «толстую кору грязи» он увидел «безусловно святую сердцевину». «И тогда я понял, – пояснял он, – что уже не выйду оттуда, откуда увидел все это...»<sup>2</sup>. Подобные свидетельства личного опыта переживания святости характерны для всего наследия Флоренского и часто выявляются даже там, где у него внешним образом речь идет лишь о созерцании тайн природы, о способности за предметами внешнего, эмпирического мира, видеть и ощущать скрытое присутствие «иных» миров.

Так, например, в воспоминаниях Флоренский пишет о своих ощущениях «особенного» в природе как откровения «мировой тайны» среди обычного порядка вещей<sup>3</sup>. При этом сразу становится понятным, что речь идет также и о духовной реальности, которая «просвечивает» сквозь «повседневность» материального мира. «Вот именно там, – утверждает он (в записи, сделанной в июле 1920 года), – где спокойный ход жизни нарушен, где раз-

---

<sup>1</sup> Флоренский, П. А. Сочинения / П. А. Флоренский // У Водоразделов Мысли. – М., 1990. – Т. 2. – С. 275–277.

<sup>2</sup> Павел Флоренский и символисты. – М., 2004. – С. 470.

<sup>3</sup> Особенное. Из воспоминаний П. А. Флоренского. – М., 1990. – С. 21.

рывается ткань обычной причинности, там виделись мне залюги духовного бытия»<sup>1</sup>. Подобные интуиции, по убеждению Флоренского, сопровождали его с самого раннего детства; поэтому неудивительно, что, в рамках научного подхода к религии, он, в числе прочего, занимался фактически той областью знаний, которую в западном религиоведении в первые десятилетия XX века стали определять как феноменологию религии.

Уже в работе «О суеверии и чуде» (1903) Флоренский, следуя своему стремлению «наблюдать явления в их чистом виде»<sup>2</sup>, отказывается обсуждать вопрос о реальности самих явлений, – религиозных и оккультных, – и подчеркивает важность сознательного отношения человека к этим явлениям. В «психологическом изъяснении» 125-го псалма (студенческая проповедь 1907 г.) он предлагает цепочку очень ярких и красочных образов, призывая при этом читателя (и слушателя) «отдаться потоку образов», а не пытаться их истолковать при помощи каких-либо теорий и логических схем. При этом он опирается на свое убеждение в том, что некоторые образы – феномены в эмпирическом сознании человека – могут быть «проекциями» неких глубочайших переживаний, которые имеют сверхэмпирическую и сверхпсихологическую природу. Такова, по его мнению, суть мифа<sup>3</sup> и такова суть вообще образов, могущих возникать в сознании при чтении священных текстов. Если оставить эти образы без какого-либо предпосылочного (чаще всего, «загрязненного» эмпирическим материалом) восприятия, то, по мысли Флоренского, произойдет процесс, обратный вышеуказанному «проецированию»: непосредственные переживания образов «перейдут» из сферы эмпирической психики в область «в существе своем невыразимых» и гораздо более глубоких религиозных переживаний<sup>4</sup>.

В 1907 г. в журнале «Христианин» Флоренский публикует призыв к поискам «духовных явлений современного христианского мира» и предлагает верующим возможно более беспредпосылочно описать свои переживания церковных таинств. Такие описания, очевидно, для него являлись фактами религиозной жизни,

---

<sup>1</sup> Особенное. Из воспоминаний П. А. Флоренского. – М., 1990. – С. 23.

<sup>2</sup> Флоренский, П. Христианство и культура / П. Флоренский. – М., 2001. – С. 343.

<sup>3</sup> Там же. – С. 418.

<sup>4</sup> Флоренский, П. А. Психологическое изъяснение 125-го псалма / П. А. Флоренский // Ныне и присно. – 2006. – № 3–4. – С. 161.

тем более ценными, чем более они лишены субъективных истолкований. Ссылки на догматику в данном случае также не требуются, поскольку *сами факты* должны показать, что «христианство – не археология, а живая жизнь...», что «и в наших душах... Христос *продолжает* ту духовную работу, которую Он совершил в душах наших предшественников – христиан». Говоря о тяжелом, грозящем духовной катастрофой, религиозном положении современности, Флоренский намеревался на чисто фактическом материале показать церковные таинства как «те точки, где в нашу действительность преимущественно вторгается новая, особенная, творческая сила, преображающая человека, и через него – всю действительность»<sup>1</sup>.

В свою очередь, это тяжелое «религиозное положение», по мысли Флоренского, возникло вследствие почти повсеместного восприятия религии только как системы *понятий*, которая, – в том виде, как она преподается в семинариях, – оказалась оторванной «от всего живого, от всего интимного, от того, что близко и бесконечно мило, что хватает сердце щемящей тоской по далям». Эта система понятий «выдохнула» из себя «аромат личного религиозного опыта»<sup>2</sup>, вследствие чего «системе вероучения причинен... высший ущерб, какой только можно принести высшей духовной ценности – она обесценена для сознания» (доклад Флоренского на философском кружке в МДА, 1906 г.)<sup>3</sup>.

В этом же выступлении Флоренский наметил программу возвращения догматики к ее опытным основаниям: нужна «переработка религиозного миросозерцания», что возможно только «как *свободное* творчество, исходящее из непосредственно-наблюдаемого в духе, ... не боящееся никакой боли, когда надобна операция, когда потребно оторваться от всех традиций, консервативных или прогрессивных, когда обязанность – быть готовым отречься от всего дорогого и близкого и остаться на мгновение в абсолютной пустоте...»<sup>4</sup>. Это, – фактически, – эпохе феноменологической редукции, которая отсекает все стереотипы и ставшие

---

<sup>1</sup> Флоренский, П. Христианство и культура / А. Флоренский. – С. 421.

<sup>2</sup> Там же. – С. 453–454.

<sup>3</sup> Там же. – С. 451. Р. Отто в 1917 г., фактически, указывал на то же самое, когда говорил о чрезмерной рационализации Святого. Ср.: Отто Р. Священное. – М., 2008. – С. 9–10.

<sup>4</sup> Флоренский, П. Христианство и культура / П. Флоренский. – С. 459.



«обесцененными» вероучительные схемы для того, чтобы затем, на материалах свидетельств конкретного религиозного опыта, образовать «базис будущей убедительной догматики»<sup>1</sup>. Флоренский при этом безусловно убежден, что эта «новая» догматика не будет новой по существу: «Не истину новую предлагаю на старое место, а места нового требую для старой истины, потому что то место сознания, куда должно поместить эту истину, загромождено хламом»<sup>2</sup>.

Наука о религии вообще и ее феноменологические методы в частности, для Флоренского, таким образом, с самого начала представляли собой, прежде всего, средство, применяемое в чрезвычайной ситуации; это – разговор с современным сознанием, которое не понимает вообще, что может быть религиозный опыт и убеждается только научными фактами. Для Флоренского несомненно, что *действительно* дескриптивный и *действительно* беспредпосылочный подход к религии и фактам религиозного опыта приведет исследователя к выводам, неспособным разрушить церковную догматику, которая изначально и была построенная на тех же фактах<sup>3</sup>.

Факты религиозного опыта свидетельствуют о наличии Высшей трансцендентной по отношению к миру Реальности, которая у Флоренского (как у И. Ваха) ничем не обусловлена и Сама обуславливает все существующее. Флоренский обозначает ее как «Само-доказательная Истина», Истина, которая «Сама Себя делает Истиной»<sup>4</sup>. Он достаточно резко выступает против «кан-

---

<sup>1</sup> Флоренский, П. Христианство и культура / П. Флоренский. – С. 460. Ср.: «Необходимо заново ответить на вопрос: из каких и из чьих переживаний строится догматика?». – Там же. – С. 462.

<sup>2</sup> Там же. – С. 458.

<sup>3</sup> Ср. из записей Флоренского: образ христианской церковной догматики как «путеводителя» по опасным горным тропам, который создан теми, кто уже ходил этими путями: «Мистическое развитие сравню с путем в горы. Выше и выше поднимаешься к небу, но более и более делается опасность слететь в пропасть... Географические карты и планы, составленные людьми, уже восходившими на эти высоты, совершенно необходимы. Это – учение Церкви, догматы, направляющие путь» (запись 27 августа в Оптиной пустыни). – Павел Флоренский и символисты. – С. 515.

<sup>4</sup> Флоренский, П. А. Сочинения. Столп и утверждение Истины / П. А. Флоренский. – М., 1990. – Т. 1(2). – С. 822.

товской» философии Нового времени, согласно которой сознание определяет истину. Напротив, подчеркивает он, сознание созидается, встречая Истину и точно также человек не сам собой (методически, путем накопления знаний, опыта) доходит до убеждения в подлинности произошедшей встречи. Иначе можно сказать, что религиозное сознание, по Флоренскому, *интенционально*; встреча с Высшей Реальностью, знание Ее и узнавание Ее в качестве Истины невозможно без самого Ее действия, преобразующего разум и всего человека.

Не-от-мирность, трансцендентность этой Реальности приводит в человеке, согласно Флоренскому, – те же переживания, которые Рудольф Отто назвал моментами нуминозного. Страх Божий, – говорит Флоренский в лекциях по «Философии культа», – «возбуждается прикосновением к новому, всецело новому – против нашей повседневной жизни. В чреду впечатлений мира вклинивается *не-от-мирное, иное*. И, вклиниваясь, разрывает ткань обычного..., ожогом ожигает наше Я: из Времени мы узрели Вечность (подч. – о. П. Ф.)». «Вся религия и всякая религия полна и пронизана этим неизъяснимым страхом Божиим»<sup>1</sup>. Вместе с тем, эта *страшная* Реальность открывается при встрече как Свет, она, как и весь духовный, невидимый мир, «окружает нас, и мы – как на дне океана, мы тонем в океане благодатного света»<sup>2</sup>. В этом Свете «Истина непременно выявляет себя» и «вид ее перехода на другого – любовь»<sup>3</sup>. Очевидно, что это и есть «притягательный», «очаровывающий» аспект нуминозного по Р. Отто<sup>4</sup>. Как позднее у Г. Меншинга, у Флоренского Высшая Реальность выражает себя в чем-то *особенном* и может быть одновременно «опасной» и «полезной»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Философия культа / Павел Флоренский, *свящ.* – М., 2004. – С. 28.

<sup>2</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству / Павел Флоренский, *свящ.* – М., 1996. – С. 90.

<sup>3</sup> Флоренский, П. А. Сочинения Истины / П. А. Флоренский // Столп и утверждение. – М., 1990. – Т. 1(1). – С. 88.

<sup>4</sup> Антонов, К. М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века / К. М. Антонов. – М., 2009. – С. 227–229.

<sup>5</sup> Ср. созерцания из воспоминаний: вода у пристани – «особенно таинственная». Она – прозрачная и «насыщенно зеленая», вся светится, напоенная светом, «ядовитым и полным угрозы», но, вместе с тем, – «преисполненная творческих сил» – Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. – М., 1992. – С. 53.

Как и позднее Р. Отто, Флоренский указывал на негативный для религии процесс морализации Святого, смешения Священного с «добрым»; однако в данном случае для Флоренского, в конечном итоге, был важен особый акцент на восприятии Святого «новым» человеком, т. е. человеком, обновленным с приходом Христа. Как и все представители классической Феноменологии религии, Флоренский был убежден в коренном единстве всех религий<sup>1</sup> и, как многие из них, полагал, что в христианстве религия и религиозность достигают своего высшего, наиболее чистого (от человеческих ошибок и заблуждений) выражения. Он также (особенно перед лицом воинствующего антихристианства в России в 1920-х гг.) исповедовал убеждения, которые можно назвать «экуменическими». Однако, его восприятие того обновления, которое достигнуто человеком во Христе (начало которому полагается в таинстве св. Крещения) было гораздо более глубоким, что, в конечном итоге, не позволило ему направлять свои усилия на создание какой-либо универсальной «матрицы» религии с использованием категории «Святое». «Святое», «святость» – это, в трактовке Флоренского, только центральный, основной *признак* в характеристике Высшей Реальности, который обуславливает для человеческого сознания возможность всех остальных признаков. Обновленный во Христе человек не может уже удовлетвориться созерцанием Божественных сил, разлитых в мире. Очевидно, что «Святое» (в среднем роде) – хотя и основной из требуемых, по Флоренскому, новым человеком, но все же *признак*, еще не выводящий «полностью» на Того, Кто им обладает.

Это – очень существенный момент, поскольку именно тем действием, которое в человеке производит Христос, Флоренский обосновывает для человека *теперь* – жизненную необходимость *удостовериться* в Высшей Реальности как в *личном* Существо. «Новый человек, – говорит Флоренский, – пока не удостоверится в Личности Божией, пока *собственными глазами* не узрит Его как *Святого*, до тех пор возрожденное сознание останется вовсе без Бога. Современный человек будет мучиться призрачностью шеола, беспредельно и безостановочно падать во «тьме внешней», – будет, надрываясь, «взывать из глубины» ко Господу,

<sup>1</sup> См., напр.: «Нет религий, а есть одна Религия». – Там же. С. 119; «Всякое исповедание и всякая религия опираются в какой-то мере на подлинную духовную реальность...»; *Флоренский, П.* Христианство и культура / П. Флоренский. – С. 627.

Которого не знает, но не сможет он склониться пред Тем, кто, может быть, только и имеет право силы. Кто, может быть, – идол и узурпатор»<sup>1</sup>.

Иначе говоря, недостаточно одного Божественного «Ты» без, – ставшего очевидным в опыте, – признака Святости. И точно также, недостаточно одной ощущаемой «святости» без прямой встречи с Тем, Кто эту святость являет. «Христианство... ставит лицом к лицу с Самою трансцендентною Личностью Божией»<sup>2</sup> и открывает невозможность далее говорить об «Истине» в третьем лице, поскольку Сама эта Истина есть, как, в числе прочего, выясняет Флоренский, – «Субъект»<sup>3</sup>. Таким образом, то, что Святое – это Христианский Бог, обосновывается у Флоренского данными христианского религиозного опыта, пережить который отныне, в христианскую эпоху, становится жизненно необходимым для каждого человека. Альтернатива этому – бесплодное мучение и «надрыв», приводящие в конечном итоге тварь в соприкосновение с не-бытием<sup>4</sup>.

Все эти, относящиеся к феноменологии религии, идеи, были высказаны русским мыслителем совершенно независимо от западных авторов и, по большей части, за несколько лет до выхода в свет работы Р. Отто «Святое» (1917). Также и после 1917 г. знакомство Флоренского с работами классиков Феноменологии религии представляется практически невероятным; тем больший интерес представляют его концепции, являющиеся, по сути, единственным вариантом достаточно разработанной феноменологии религии, предложенным православным автором<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> См., напр.: «Нет религий, а есть одна Религия». – Там же. С. 119; «Всякое исповедание и всякая религия опираются в какой-то мере на подлинную духовную реальность...»; *Флоренский, П.* Христианство и культура / П. Флоренский. – С. 446.

<sup>2</sup> Там же. – С. 447.

<sup>3</sup> *Флоренский, П. А.* Сочинения / П. А. Флоренский // Столп и утверждение Истины. – Т. 1(1). – С. 48–49.

<sup>4</sup> Там же. – С. 206–206.

<sup>5</sup> Речь, разумеется, не идет об оставшемся чисто номинальным православии М. Элиаде.

## ОСОБЕННОСТИ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА В ТВОРЧЕСТВЕ И. ИЛЬИНА

Т. Г. Человенко

Орел, Россия

И. А. Ильин является выразителем тех интеллектуальных традиций русской философии, которые имели свой, отличный от западноевропейской мысли, взгляд на понимание религии и ее познания. Это дискурсивно-предельное обоснование религиозных знаний и знаний о религии с опорой на персоналистический характер религиозного бытия<sup>1</sup>, поскольку *личное восприятие* воздействия Бога на человеческую жизнь она рассматривала, по справедливому замечанию К. М. Антонова, как факт не менее достоверный, чем чувственный опыт.

Познакомившись с философскими новациями начала XX в. во время научной командировки в европейские университеты, Ильин заинтересовался новым тогда направлением – феноменологией, восприняв ее как путь к познанию безусловности<sup>2</sup>. Безусловное – это то общее, что объединяет философию и религию, считал мыслитель, ибо «философствующая душа и религиозно-верующая душа одинаково живут в безусловном. Но живут по-разному»<sup>3</sup>.

Свою рефлексию сущностных оснований религиозного опыта Ильин выстраивал как феноменологический дискурс, поскольку «философское исследование предмета через интенсивное и самоотверженное погружение души в его внутреннее переживание есть *феноменологическое исследование* (сущность предмета по-

---

<sup>1</sup> Человенко, Т. Г. Русская религиозная философия и западноевропейская феноменология // *Личность. Культура. Общество* / Т. Г. Человенко. – 2008. – Т. X. – Вып. 5–6 (44–45). – С. 339–346; Человенко, Т. Г. Проблема предельного обоснования знаний о религии в русской религиозной философии // *Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право Общество* / Т. Г. Человенко. – 2010. – № 8(79). – Вып. 12. – С. 73–80.

<sup>2</sup> Лисица, Ю. Т. И. А. Ильин как философ предметных обстояний и их духовного смысла. Истоки феноменологии и ее метода / Ю. Т. Лисица // В кн.: Ильин И. А. Философия как духовное делание. – М., 2013. – С. 7–46.

<sup>3</sup> Ильин, И. А. Философия как духовное делание / И. А. Ильин. – М., 2013. – С. 161.

знается по его явлению)»<sup>1</sup>. Здесь он увидел возможность познания «предметного обстояния», т. е. того, «что в нем объективно есть»<sup>2</sup>.

Ильин и в своем мировоззрении, и в особенностях своего мышления относился к религии и религиозным феноменам как к «объективной реальности». Поэтому нет ничего удивительного, что являясь свидетелем возникновения и становления трансцендентальной феноменологии, поняв ее ценность для философии, он остался сторонником идеи объективизма религиозного опыта. Ильин применяет феноменологическую редукцию к опыту переживания религиозного чувства православно-верующим человеком. Он пишет: «Когда я говорю о «субъективности» религиозного опыта, то я отнюдь не имею в виду его метафизическую или мистическую *необъективность*. Сама идея о том, что все *субъективное только субъективно и не имеет объективной реальности* – осталась в философии в виде наследия от Иммануила Канта..., которая внесла в философию немало смуты и затруднений...»<sup>3</sup>.

Главной особенностью феноменологического дискурса Ильина является его стремление дополнить односторонний анализ углубляющим рефлексией синтезом. Критикуя современную ему философию за гносеологические излишества, – «понятие прожило свое богатство, износилось и протерлось внутренне до дыр», – он искал нового содержания и новых понятий, способных «к неизмеримой полноте и глубине духовной жизни»<sup>4</sup>. Он «исповедовал» ту философию, которая *не погибнет* в иррациональном, а впитает его и расцветет в нем и с ним. «Философия должна вспыхнуть и развернуть неизмеримые недра в себе, не порывая своего родства с наукой, т. е. сохраняя в себе борьбу за доказательность и ясность, – писал он. Вне этого ей остается или мучительное умирание на школьных станках, или захлебывание в набегающей пене эмпирической религиозности. Пустословие заразившегося

---

<sup>1</sup> Ильин, И. А. Философия как духовное делание / И. А. Ильин. – М., 2013. – С. 79.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Ильин, И. А. Аксиомы религиозного опыта / И. А. Ильин. – М., 1993. – Т. I–II. – С. 45.

<sup>4</sup> Ильин, И. А. Собрание сочинений: дневник, письма, документы (1903–1938) опыта / И. А. Ильин. – М., 1999. – С. 45.

рационализма и пышнословие самодовольного православия – вот полюса ее гибели. *Душа моя тоскует по синтезу глубины переживания с победною кристалльностью формы...*» (выд. Т. Ч.)<sup>1</sup>. Для Ильина такой синтез представлял собой достоверный путь к дискурсивному исследованию религиозного феномена, который вызревал у него в условиях неприятия им рационалистической (субстанциональной) объективируемости религиозного опыта.

Поэтому и интенциональность он понимал не как свойство интеллекта и сознания, а шире, как *религиозно-жизненную направленность*. «В этом первая и основная задача религиозного «метода», – ибо направленность к Богу, ее постоянство, устойчивость, подлинность и чистота образуют самую сущность настоящего религиозного акта. Эту направленность, – говорит Ильин, – я буду в дальнейшем обозначать латинским словом *“религиозная интенция”*...»<sup>2</sup>. Более того, слово интенция, по его мнению, выражает не только целевую направленность, но и ее напряженность: «Религиозная интенция есть обращенность души к Богу и притом постоянная, устойчивая, не ослабевающая и не исчезающая, обращенность, способная сосредоточиваться, разгораться и достигать высокого напряжения»<sup>3</sup>.

Приобщение к трансцендентному достигается такими интенциональными эмоциональными актами, как непосредственное созерцание и переживание, наивысшее и самое плодотворное из которых, по мнению Ильина, любовь. Являясь, прежде всего, существом любящим, человек обретает способность к подлинному постижению сущности предметов и бытия, становится потенциально способным, несмотря на собственную конечность, к бесконечному расширению границ собственного бытия. Это и есть феноменологическая интерпретация святоотеческого понимания любви, которое говорит, что «любовь есть, если попытаться обнять определением, всецелая внутренняя связь с Первым Благом и с всеобщим Промыслом о естестве всего рода [человеческого]»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Ильин, И. А. Собрание сочинений: дневник, письма, документы (1903–1938) опыта / И. А. Ильин. – М., 1999. – С. 46.

<sup>2</sup> Ильин, И. А. Аксиомы религиозного опыта / И. А. Ильин. – М., 1993. – Т. I–II. – С. 180.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Преп. Максим Исповедник. Послание к Иоанну Кубикулярию о любви // Творения преподобного Максима Исповедника. – Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты. – М., 1993. – С. 150.

Поскольку «... любовь сочетает собою Бога и обладающих ею людей, позволяя Творцу человекам являться как человеку...»<sup>1</sup>, она и позволяет человеку выйти за пределы личного бытия в сферу трансцендентного, отвечая на его призыв, подчеркивает Ильин.

Мыслитель описывает «чистое» содержание религиозного опыта, ставя перед собой задачу вычленения его аксиом. Под аксиомами он понимает необходимое содержание всех существующих религий, «основы подлинной религиозности вообще», «непоколебимый критерий ... «пневматический» и «актологический»<sup>2</sup>. При этом Ильин сознательно отказывается от обращения к догматическим, литургическим и каноническим аспектам религиозных традиций, которые представляют собой содержательную сторону религиозного опыта. Из вычлененного им перечня аксиом особое внимание он уделяет аксиомам цельности веры и сердечного созерцания, поскольку именно они определяют наиболее существенные особенности религиозного опыта.

Но его феноменологический подход к религиозному опыту своеобразен: «человеку следует искать себя не среди вещей и объектов, о которых он мыслит, а в той «субъективной» глубине, которая сама спрашивает, испытывает, желает, мыслит, воображает и чувствует. А в этой «субъективной» глубине своей человек есть живой, личный дух».

Ильин реконструирует антропологические структуры глубинной религиозности человека. Для него отправной точкой в описании религиозного опыта есть его человеческий, субъективный и личный характер: «религия как человеческое состояние есть, прежде всего, религиозный опыт. Она существует в тех формах, которые присущи самому человеку; иными словами: способ бытия, присущий человеку, передает религиозному опыту свои свойства и законы. Категории человеческого существования, определяющие способ бытия, присущий человеку (*modus essendi hominis*), неизбежно сообщаются религиозному опыту и определяют тот способ бытия, который присущ земной человеческой религии (выд. Т. Ч.). ...И если человеку дано быть на земле «субъектом» и «личностью», то и религиозный опыт должен

<sup>1</sup> Преп. Максим Исповедник. Послание к Иоанну Кубикулярию о любви // Творения преподобного Максима Исповедника. – Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты. – М., 1993. – С. 150.

<sup>2</sup> Ильин, И. А. Аксиомы религиозного опыта / И. А. Ильин. – М., 1993. – Т. I–II. – Там же. – С. 36–37.



обладать всеми условностями и опасностями «субъективизма» и всей свободой и ответственностью личного начала»<sup>1</sup>.

Поэтому «субъективность» земного человека и субъективность его существования – это и есть первый аксиоматический закон религиозного опыта<sup>2</sup>. Важно, подчеркивает Ильин, подготовить наше внутреннее жилище для Духа Божия. Этот первый закон мыслитель описывает следующим образом: «Человеческий субъект есть как бы «шахта», в которой хранятся возможные «залежи» еще не раскрытого религиозного опыта. Или иначе: он есть то душевно-духовное «пространство», в котором надо насадить «религиозный сад». Субъективно-личный человек несет в себе именно тот тлеющий и гаснущий «уголь», к которому вызывает Огонь божественного откровения и который должен разгореться в религиозное пламя ...»<sup>3</sup>.

Поскольку дух понимается Ильиным как сила личного самоутверждения в человеке, то и восприятие трансцендентного происходит через восприятие человеком «своей *личностной самосут*и, в ее предстоянии Богу и в ее *достоинстве*»<sup>4</sup>. Он подчеркивает: не в смысле рационалистического «осознания» состояний своего тела и своей души и не в смысле инстинкта, а именно в смысле «со-причастия» Божественной личности. Отсюда его уникальное понимание религиозности, которая, по его мнению, может быть присуща только тому, «кто живет измерением объективного совершенства».

Ильин придает религиозности экзистенциальную окраску. «Не всякий человек, произносящий слово «лучше» и «хуже», – говорит он, – живет на уровне религиозности, но только тот, кто признает *объективно-лучшее* и *объективно-худшее*, и притом не в смысле «выгоды», «пользы», житейской или политической «целесообразности», а в смысле *духовно-качественного измерения* совершенством; – только тот, кто понимает объективное преимущество объективно-лучшего и придает этому преимуществу, – подчеркивает он, – *субъективное наполнение и оживление*. Никакая *чисто личная или условная* ценность, сколь бы «любезной»

---

<sup>1</sup> Ильин, И. А. Аксиомы религиозного опыта / И. А. Ильин. – М., 1993. – Т. I–II. – С.40–42

<sup>2</sup>Там же. – С. 50.

<sup>3</sup>Там же.

<sup>4</sup>Там же. – С. 51.

и «интимной» она ни казалась человеку, – этого уровня не создаст»<sup>1</sup>.

Религиозный опыт «одинок», подчеркивает Ильин. Он приобретается, вынашивается и изживается в человеческой душе, *изолированной по способу ее земного бытия* (выд. – И. И.). «В конечном счете человек живет всегда один-на-один с собой, предоставленный себе самому на свое духовное усмотрение, постижение, обращение, решение, очищение и просветление; или же – на свое разнуздание, ожесточение и погубление..., т.е. человек конститутивно, по самому устройству существа своего – одинок... Приятие одиночества – есть проявление духовного мужества и силы, есть условие религиозной зрелости, источник самостоятельности и целостного религиозного характера...»<sup>2</sup>.

Ильин говорит о нормативном значении религиозного одиночества, поскольку заменить его самостоятельный характер ничем нельзя. Другими словами, нет «общего религиозного опыта». Если этот «общий опыт» и существует в действительности, но не в виде общих переживаний, которых нет, а в виде общих религиозных предметов, содержаний (догм), книг (Писание), правил, обрядов и т. д., религиозный доступ к которым можно найти только через *субъективно-личные переживания*, которые феноменологически универсальны, но экзистенциально уникальны, добавляем мы.

Субъективность религиозного опыта Ильин понимает не в смысле отрицания Церкви и ее традиции. Религиозные сокровища/дары – «предметы», тексты, вещи, смысла и правила, т. е. то, что на языке религиоведения называется религиозными феноменами, – это еще не живой опыт религиозности, а скорее ее «содержание». «Священные «кристаллы Откровения», по Ильину, не субъективны и не личны, но они *требуют субъективного восприятия и опыта*»<sup>3</sup>.

Обращает на себя внимание и трактовка Ильиным такого специфического духовного акта, как акт идеации. Вполне в духе русской религиозной философии, для которой идеация есть скорее идеацированное переживание, Ильин считает, что акт идеации отличается от интеллектуальной деятельности. Если последняя

---

<sup>1</sup> Ильин, И. А. Аксиомы религиозного опыта / И. А. Ильин. – М., 1993. – Т. I–II. – С. 69.

<sup>2</sup> Там же. – С. 48–49.

<sup>3</sup> Там же. – С. 48.

опирается на методы позитивной науки, то первому открывается сущность явлений как таковая. Идеация наиболее точно характеризует человека как духовное существо, поскольку она есть способность человека к постижению чистой, отделенной от существования сущности. Но он сопрягает тему сущности и существования, отмечая, что «*воля к Совершенству* есть основная сила духа и основное побуждение всякой истинной религиозности», а «*религиозный опыт есть опыт Совершенства, приобретаемый на путях сердечного созерцания*»<sup>1</sup>.

Можно сказать, что «субъективизм» религиозных переживаний Ильин интерпретирует, оставаясь на позиции философского и теологического объективизма, в парадигме философско-антропологической традиции<sup>2</sup>. Навряд ли Ильина можно обвинить в психологизме, даже если мы обратимся к его рассмотрению сферы «чудесного» и «таинственного». Ильин ближе, скорее, к Р. Отто, вычленяющему в религиозном переживании *mysterium tremendum* и *mysterium fascinans*<sup>3</sup>, но делая акцент на чувстве благоговения и сопричастия Божественной тайне.

Отличительной чертой Ильина является его постоянное апеллирование к восточно-христианской метафизике, но не только потому, что здесь он видит наиболее совершенное осуществление сущности религиозного опыта. В экзистенциальном характере богословия, которое характерно для Православия, просматривается то единственно возможное рефлексивное пространство, которое позволит нам понять нечто о сущности религиозного опыта.

В заключении хочется отметить, что Ильин стремился экзистенциально-феноменологически объективировать религиозный опыт, реализуя свой замысел философского синтеза. Философ рассматривает проблему отношения человека к Богу через синергию – «со-действие», «со-участие» Духа в духе, а единение человека с Богом – не как «субстанциальное тождество», а как приятие Божией благодати. По мнению Ильина, религиозный

<sup>1</sup> Ильин, И. А. Аксиомы религиозного опыта / И. А. Ильин. – М., 1993. – Т. I–II. – С. 56.

<sup>2</sup> Микешина, Л. А. О значении философско-антропологического дискурса в философии познания / Л. А. Микешина // Философия познания. – М., 2002.

<sup>3</sup> Отто, Р. Священное: об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто. – СПб., 2008.

опыт – это есть неустанное усилие человеческого духа сделать все для того, чтобы стать способным и достойным воспринять Откровение; там, где нет воли к этому, считает Ильин, где нет этих усилий, человек остается в первобытной естественности, глухо слепой для сверхъестественной тайны Божией. «Религия есть не только дело нисходящего Бога, но и дело восходящего человека («синергия»)»<sup>1</sup>.

Феноменологический дискурс Ильина во всей его уникальности и значимости для современных теоретико-методологических поисков «науки о религии» требует своего дальнейшего исследования и осмысления. Но уже сейчас понятно, что Ильин продолжал традицию русской религиозной философии в своем стремлении соединить теологический объективизм с феноменологическим подходом к религии. В результате сложился его уникальный тип философствования, который вобрал в себя восточно-христианскую метафизику с характерным для нее апофатизмом личности и обращением к экзистенциальному пространству религиозного опыта.

---

<sup>1</sup> *Ильин, И. А.* Аксиомы религиозного опыта / *И. А. Ильин.* – М., 1993. – Т. I–II. – С. 176.

## СЕКЦИЯ 4 ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

---

### К АНАЛИЗУ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ К. Г. ЮНГА: РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТ ИНДИВИДУАЦИИ

Е. В. Орел

Москва, Россия

Понятие «индивидуация» является одним из центральных в концепции религии К. Г. Юнга, однако до сих пор оно было незаслуженно обойдено вниманием исследователей. Если такие понятия, как «архетип» и «коллективное бессознательное», давно стали, так сказать, «паролями» юнгианства, и их теоретический анализ выступает неотъемлемым элементом любого, даже самого поверхностного разговора о концепции Юнга, то об индивидуации говорят значительно меньше; полная и адекватная реконструкция этой категории в ее юнговской трактовке все еще остается нерешенной задачей.

Термин «индивидуация» широко представлен в истории европейской философии. Сейчас едва ли удастся установить, откуда именно этот термин приходит в систему Юнга, обладавшего серьезной философской эрудицией. Можно предположить, что, скорее всего, Юнг заимствует его у Шопенгауэра, коего он был восторженным читателем и почитателем. Насколько нам известно, до Юнга этот термин не появлялся в психоаналитическом контексте. Мы не встретим его ни у Фрейда, ни у других психоаналитиков фрейдовской школы, ни у прочих представителей психологии бессознательного.

Юнг дает рассматриваемому понятию следующее определение: «индивидуация есть процесс образования и обособления единичных существ..., развитие психологического индивида как существа, отличного от общей, коллективной психологии»<sup>1</sup>. Далее Юнг указывает, что «индивидуация означает расширение сферы сознания и сознательной психологической жизни»<sup>2</sup>. Сформулируем немного иначе то, что сообщает нам это определение. В первых, индивидуация представляет собой *психологическое раз-*

---

<sup>1</sup> Юнг, К. Г. Психологические типы / К. Г. Юнг. – М.: Аст. 1996. – С. 522.

<sup>2</sup> Там же. – С. 524.

витие индивида (по-видимому, у Юнга понятия *индивидуация* и психологическое развитие почти совпадают; во всяком случае, психологическое развитие, которое не тождественно процессу индивидуации, Юнг, вероятно, считал бы регрессивным или патологическим); во-вторых, в ходе этого развития психические процессы индивида теряют свой коллективный характер (который с необходимостью присущ им первоначально) и приобретают характер индивидуальный; иначе говоря, психическое развитие индивида состоит в том, что он удаляется от коллективно-всеобщего и идет к индивидуально-особенному; наконец, это движение совпадает с «расширением сферы сознания», которая, заметим, может расширяться только за счет того, что в сознание приходят вещи, ранее пребывавшие в бессознательном.

Еще раз подчеркнем, что Юнг не связывает с индивидуацией представление о каком-то особенном, специфическом, редком, элитарном процессе; речь идет именно об обычном и всеобщем развитии, которое проходит каждый человек в процессе роста, взросления, социализации; это – естественный и прямо-таки неизбежный для здорового, живущего в социуме человека процесс, который предусмотрен его психической (а, весьма возможно, и физиологической) природой. Отметим, что этот процесс носит преимущественно спонтанный характер, т. е. происходит самопроизвольно, часто для самого индивида неосознанно<sup>1</sup>. Так же, как желудь несет в себе программу превращения его во взрослое плодоносящее дерево, каковая при благоприятных условиях непременно будет реализована, так и ребенок, появляясь на свет, имплицитно несет в себе программу взросления и роста, которая будет касаться не только «сомы», но и «психе». Банальная, казалось бы, мысль, что каждый человек закономерно проходит

---

<sup>1</sup> Оговоримся, что, общество, конечно, стремится «организовать и возглавить» этот процесс. Все «программы социализации», от первобытных инициаций до новейших университетов, создаются сознательными действиями людей и предполагают сознательное участие учащихся (или испытуемых). Однако подобные программы крайне редко сознательно направлены к цели трансформировать сам характер психических процессов индивида; обычно они представляют собой совокупность процессов, каждый из которых имеет более конкретную и менее глобальную цель (связанную с приобретением индивидом определенных знаний и навыков), а развитие =взросление =индивидуация выступает как «автоматический» суммарный результат.

этапы детства, юности, взросления и зрелости, очевидно, предполагает, что, родившись, человек несет в себе зародыши будущих душевно-духовных способностей, качеств и состояний, реализовать которые он, в известном смысле, предназначен (в данном случае не важно, предназначен он божеством или природой; сам Юнг, конечно, сказал бы, что природой). Дать осуществиться этому «предназначению» (как бы ни трактовалось оно при ближайшем рассмотрении) – в этом «венец стремлений» каждой человеческой души, ее высшая цель, зачастую не явленная сознанию индивида. Потребность в реализации этого импульса оказывается «внутренней пружиной», источником энергии, которой, в конечном итоге, питается значительная часть душевных процессов и которая непосредственно связана с ценностным переживанием.

Не найдя места и способа выражения в сознании человека, импульс к индивидуации, то есть к реализации заложенных в человеческой душе потенциальных возможностей, пребывает в душе в виде бессознательного или полусознанного влечения; это влечение заставляет человека проходить определенный процесс развития, однако сознанию его является в «зашифрованной», символической форме. Именно это обстоятельство подводит нас непосредственно к вопросу о религиозном аспекте индивидуации.

Юнг склонен трактовать в свете идеи индивидуации все, что так или иначе выступает символом высшей ценности. Это и святой Грааль, который столь упорно ищут рыцари средневековья, и жемчужина, которую герой мифа поднимает со дна (не важно – колодца или океана, важно – что извлекает из воды, потому что вода – это символ бессознательного), и драгоценные кедры, которые добывает Гильгамеш, сразившись с чудовищем Хуавой во главе «отряда молодых неженатых воинов», и философский камень алхимиков, и Гроб Господень, за которым направляются крестоносцы в Иерусалим, – все это, считает Юнг, есть символические коды индивидуации. Для христианской же части человечества наиболее значимым из этих кодов является идея спасения души, поскольку она не сводится к одному только преодолению смерти и вечному райскому блаженству, но предполагает определенную зрелость и совершенство, которые душа человека приобретает в земной жизни<sup>1</sup>. Душа должна «состояться», «сбыть-

<sup>1</sup> Это, казалось бы, идет в разрез с верованием, что умершие младенцы, если их успели крестить, сразу попадают в рай; однако крещение, по Юнгу, и есть один из ритуалов, призванных на символическом уровне устранить то, что мешает индивидуации.

ся»<sup>1</sup>, человек должен «стать самим собой», «не потерять себя», не «уснуть во греховней смерти»<sup>2</sup>, и религия остается живой и действенной лишь постольку, поскольку реально помогает человеку выйти на верный путь, поскольку оберегает его от всего, что препятствует индивидуации, или позволяет эти препятствия преодолевать.

Заметим, что при этом процесс индивидуации, в понимании Юнга, не исчерпывается одной только социализацией; социализация – лишь первый его этап. Практически индивидуация продолжается (или может продолжаться) всю жизнь, и Юнг нигде и никогда не говорит об этом процессе как о достигшем завершения. Человек не только должен стать социально адекватным индивидом – с течением жизни его индивидуальное, личностное начало должно становиться все более зрелым, он сам – все более цельным, а его самосознание – все более ясным. Это развитие далеко не сводится к одному только накоплению опыта; это сложный, многогранный процесс, перспектива которого – интеграция «самости» в мир индивидуальной психе, если говорить на языке Юнга, или достижение блаженства и мудрости, если говорить на языке общепонятном, или спасение души, если прибегнуть к языку христианской веры.

При неблагоприятных обстоятельствах это развитие (индивидуация) может быть заторможено и даже заблокировано, что ведет к тягостным – иногда трагическим – последствиям для душевного здоровья человека. «Существенно задерживать развитие индивидуальности – значит, искусственно калечить ее»<sup>3</sup>, – пишет Юнг. Препятствием для индивидуации могут стать многие обстоятельства (и здесь опять уместно сравнение со спонтанным растительным процессом – далеко не каждому желудю доводится вырасти в роскошное, раскидистое дерево). Процесс этот сложен, он не застрахован от неудач, и в своей жизни человек неоднократно сталкивается с обстоятельствами, способными задержать или

---

<sup>1</sup> Как не вспомнить строки из стихотворения Марины Цветаевой «Золото моих волос...»: «Господи, душа сбылась: Умысел Твой самый тайный...» [Электронный ресурс] «Марина Цветаева. Библиотека поэзии». – Режим доступа: <http://cvetaeva.ouc.ru/zoloto-moih-voles.html>.

<sup>2</sup> Ср. православную молитву: «не даждь мне уснуть во греховней смерти» – молитва 2-я святого Макария Великого // Православный молитвослов и псалтирь. – М., 2000. – С. 7.

<sup>3</sup> Юнг, К. Г. Психологические типы / К. Г. Юнг. – М.; Аст, 1996. – С. 522.



нарушить нормальный процесс его развития, воспрепятствовать индивидуации. Как правило, такие нарушения чреваты душевными расстройствами (или наступают в результате душевных расстройств), и, если дело доходит до психотерапии, то почти всегда перед психотерапевтом стоит задача восстановить либо стимулировать нормальный процесс индивидуации. Импульс к индивидуации может оставаться бессознательным, но возможно сознательное содействие этому процессу со стороны и самого субъекта, и его окружения. Таким образом, индивидуация может выступать не только как процесс спонтанный и самопроизвольный, но и как направляемый или даже иницируемый умелым «психопомпом», знатоком человеческой души.

Если эту проблему решает психотерапевт, то перед ним будет стоять целый ряд задач, ключевыми из которых являются следующие: он должен добиться, чтобы пациент как можно старательнее концентрировался на своих внутренних душевных процессах, должен добиться его внимания к своей душе, трансформировать установку от экстраверсии к интроверсии (для этого пациенту придется, в частности, концентрироваться на своих сновидениях); пациент должен увидеть и интегрировать в сознание свою «тень», то есть все то негативное, что объективно присуще ему и что он прежде не осознавал (говоря фрейдовским языком, вытеснял); как можно больше содержаний бессознательного должны стать сознательными (в этом смысле Юнг далеко не чужд девиз Фрейда «где было Оно, должно стать Я»); подчиненная, вытесненная в бессознательное функция (мышление, эмоции, ощущение или интуиция) должна быть возвращена в сферу сознания, а доминировавшие до того сознательные функции должны потесниться и дать ей место; то же касается установки (экстраверсия – интроверсия).

Если религия предоставляет символические формы для осознания индивидуации, значит ли это, что она способна также направлять и стимулировать этот процесс и в этом отношении заменить собой психотерапию? Юнг далек от того, чтобы утверждать идентичность религиозного процесса с процессом психотерапевтическим, однако он и не отрицает высокого психотерапевтического потенциала некоторых религий. Работая с пациентом, утратившим веру, он всегда рекомендует ему вернуться в лоно родной религии, находя, что это всегда положительно сказыва-

ется на ходе лечения, особенно если пациент воспитывался в католической семье. При этом в системе символов, составляющих религиозное вероучение, Юнг неизменно усматривает драму индивидуации, и приобщение к этим символам представляется ему пусть окольным, но все же верным путем, по которому следует идти человеку, жаждущему «стать самим собой». Интенсивность религиозной жизни часто предполагает повышенное внимание человека к своему душевному состоянию; борьба с искушениями, исповедание грехов, размышления над собственным несовершенством нацеливают его на интеграцию в сознание «тени», или вытесненной темной стороны собственного Я; что же касается реабилитации вытесненных в бессознательное функций, то относительно этого Юнг высказывает интереснейшую гипотезу, связанную с религиозным обращением.

Сказанное позволяет заключить, что в модели «homo religious», которой оперирует К. Г. Юнг, именно индивидуация играет роль осевого стержня, вокруг которого формируется вся система религиозной жизни индивидуальной души. Утверждая, что религия означает «особую установку сознания, измененного опытом нуминозного»<sup>1</sup>, Юнг, не считая, однако, что нуминозный опыт, источником которого всегда является встреча с коллективным бессознательным, представляет собой самоцель или самостоятельную ценность религиозной жизни. Нуминозный опыт может переживаться его носителем как нечто сверх-ценное, но, с точки зрения душевного процесса в его целостности, он имеет ценность не только непосредственную, но и как средство или путь, как импульс к возвращению души на путь, предназначенный ей ее изначальной природой. Измененная нуминозным опытом установка сознания (т. е. религиозная установка) подобна вновь обретаемой человеком «нити Ариадны», которая ведет его к высшей самореализации, к «сбыванию» души, к просветлению и силе. Таков, по Юнгу, самый глубинный, самый непререкаемый императив человеческой души – импульс возобновлять вновь и вновь нескончаемый и трудный процесс индивидуации.

---

<sup>1</sup> Юнг, К. Г. Психологические типы / К. Г. Юнг. – М., 1992. – С. 134.

## СЕКЦИЯ 5 АНТРОПОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

---

### КОНВЕРСИОННЫЕ НАРРАТИВЫ КРИШНАИТОВ В ПОСТСОВЕТСКОМ КАЗАХСТАНЕ: НЕОЖИДАННЫЕ ПОВОРОТЫ И ТРАЕКТОРИИ

Ю. В. Шаповал  
Астана, Казахстан

«Прежде чем заинтересоваться наукой, вайшнавской философией, у меня были определенные события, очень серьезные потрясения реально в жизни. Только после них началось. Это связано с бизнесом, с обманом в бизнесе, с большим обманом в бизнесе» (Жанат, казах, 34 года). Эти слова являются началом конверсионного нарратива, который был рассказан в ходе интервью этническим казахом, одним из последователей Международного общества сознания Кришны (МОСК) в Казахстане. Самоназвание последователей МОСК – вайшnavы. Данное начало вполне вписывается в общую структуру конверсионного нарратива, описанную в литературе<sup>1</sup>, и включающую в себя этап кризиса, который маркируется событием, выступающим в качестве поворотного пункта, ведущего к конверсии. С одной стороны, в этом конверсионном нарративе структурно прослеживаются семь этапов конверсии, указанные Л. Рэмбо<sup>2</sup>. Однако с другой стороны, начавшись с типичного для конверсионных нарративов описания кризисного момента в жизни, это повествование сделало неожиданный для нас поворот, когда постепенно рассказчик поднял вопрос о возможности изменения мира и в его словах возник достаточно позитивный образ Советского Союза. Это было неожиданно, поскольку история появления и распространения МОСК в Советском Союзе связана с гонениями и репрессиями против его последователей с 1980 по 1988 год. Это зафиксировано и в вышедшей в 1998 году книге «Как я пришел в Сознание Кришны», ксероксы из которой были даны нам самими последователями для ознакомления несколько лет назад. В ней содержатся конверсионные

<sup>1</sup> *Buckser, A. The Anthropology of Religious Conversion / A. Buckser [ed.] // Rowman&Littlefield Publishes. – Inc., 2003.*

<sup>2</sup> *Rambo, L. R. Understanding Religious Conversion / L. R. Rambo. – New Haven and London: Yale University Press, 1993.*

нарративы кришнаитов постсоветского пространства, многие из которых сейчас являются лидерами данного религиозного движения. Во многих нарративах кришнаитов, обратившихся еще в 80-е годы, в период Советского Союза, содержится сведения, свидетельствующие о давлении КНБ, которое оказывалось на последователей МОСК. И вдруг в 2013 году уже не в единственном интервью я прослеживаю изменение отношения к советскому прошлому.

В этой статье мы покажем, что, во-первых, содержание и структура конверсионных нарративов последователей МОСК, во многом отразивших сложный трансформационный и травматический для Казахстана период постсоветской трансформации обусловлены влиянием таких ключевых контекстов как «советскость» и постсоветская модернизация. Во-вторых, конверсионные нарративы содержат критику западных либеральных ценностей, которая в некоторых случаях ведет к переосмыслению советского прошлого в достаточно позитивном формате.

Основными методами исследования явились включенное наблюдение, глубинные и неформальные интервью с кришнаитами в городах Астане и Алматы, проведенные в период с 2011–2013 гг. Также были проанализированы видеоматериалы, предоставленные последователями этого религиозного движения.

Модернизация и влияние советского прошлого исследовались в связи с конверсиями на постсоветском пространстве в недавно вышедшей коллективной монографии под редакцией исследователя М. Пелкманса<sup>1</sup>, где были акцентированы ключевые понятия и контексты исследования этого феномена на постсоветском пространстве. Главной идеей этой работы является то, что именно советская и постсоветская модернизации представляют собой необходимые контексты для адекватного прояснения феномена конверсий на постсоветском пространстве. Люди меняют свою религиозную аффилированность в условиях глубоких трансформаций модернизации, когда разрушаются социальные связи и институциональные структуры, ценности и моральные практики, а жизнь человека становится все более незащищенной и уязвимой перед дестабилизирующими эффектами глобального капитализма.

<sup>1</sup> *Pelkmans, M. Introduction: Post-Soviet Space and the Unexpected Turns of Religious Life / M. Pelkmans [ed.] // Conversion after Socialism: Disruptions, Modernism, Technologies of Faith in the former Soviet Union. – New York, Oxford: Berghahn Books, 2009.*

С феноменом модернизации связывает конверсии и исследователь Р. Хефнер<sup>1</sup>, указывая на религиозные конверсии как социальный ресурс, помогающий личности встраиваться в широкий социальный контекст современного мира. Для нашего исследования очень значимо, что исследователь связывает религиозные конверсии с аспектом строительства мира. Это означает, что в ходе религиозных конверсий происходит не только переформулирование персонального опыта, но и социальных отношений, культурных значений и создание некоего мироустроительного проекта в терминах принятого религиозного учения.

В современной антропологической литературе само определение конверсии является дискуссионным. А именно произошел отказ от классической павлианской модели конверсии как одномоментной персональной трансформации и переход к динамичному пониманию конверсии как движения, направление и стратегии которого часто обусловлены контекстом. В этом своем движении конверсии обнаруживают разные инварианты и неожиданные повороты. Наше исследование конверсионных нарративов последователей МОСК показало действенность модели конверсии как движения, в котором происходит динамичное взаимодействие социальных и индивидуальных процессов.

В конверсионных нарративах кришнаитов, конверсия представляет собой постепенное движение, когда «критическая масса накапливается» как было описано конвертом Жанатом. Его движение в данное движение происходило 10 лет (1997–2007 гг.). В 1997 году он начал посещать программы, праздники кришнаитов в Алматы, но не было особого интереса к этому. У него были знакомые, которые к этому времени уже конвертировались и оказывали на него определенное влияние. Но, он стал бизнесменом и вписался в новый порядок рыночных отношений и ценностей, принесенных постсоветской модернизацией. Однако далее последовали события, которые он интерпретирует как знаковые: *«1999 г. 31 декабря в 11 ночи в Курбан-айт уходит мой дед. Ровно, ровно. Потом потрясения, потом все решается и начинается какой-то прогресс. В 2007 г. я посещаю Беккет-ата (...). Потом я выяснил, оказывается, что по линии мамы я прямой предок Бек-*

<sup>1</sup> Hefner, R. Introduction: World Building and the Rationality of Conversion / R. Hefner [ed.] // Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation, Berkeley: University of California Press, 1993.

*кет-ата, генеалогия дерево, он того же самого рода, что и я, из Запада, адайцы».*

Исходя из приведенного отрывка, Жанат должен был стать мусульманином, поскольку выстраивается ряд знаковых событий, связанных именно с исламом: Курбан-айт, паломничество к суфийскому шейху Беккет-ата. Но, траектория конверсии делает неожиданный поворот, что отражается в конверсионном нарративе: «Возник спонтанный интерес. Лекции Турсунова начал слушать, начал интересоваться, начал с еды, Аюрведы, с ведической кулинарии, очень вкусно, разнообразие, начал изучать, ходить чаще в кафе Говиндос (...). Через месяц после приезда я жестко принимаю решение: все, я вегетарианец. Чувствую, становится интересно. Мурат предлагает все время идти на программы, послушать. Начинаешь ходить. Киртан поют, много людей собирается, начинаешь чувствовать энергетику. Через 3–4 месяца после вегетарианства я стал кришнаитом (... )».

Жанат, сохранив особое положительное отношение, как он говорит, к «суфийскому исламу», в отличие от «ортодоксального ислама», становится последователем нового религиозного движения. Как объяснить этот поворот конверсии? Здесь объяснительным инструментом являются контексты конверсии. Во-первых, советский контекст, который является еще достаточно влиятельным. Жанат – из достаточно типичной урбанизированной казахской семьи, где родители – бывшие советские люди. К исламу он и его родители относятся как к культуре, традиции, что культивировалось в советское время, когда религиозная аффилированность центрировалась вокруг идеи культурного наследства, что исследователи называли «фольклоризацией религии». Он родился в советское время, получил еще по инерции советское образование. Основным языком общения для него является русский, хотя он знает бытовой казахский и владеет английским. Он прекрасно знает классическую русскую литературу и свободно цитирует ее, так же как его друг, кришнаит Арман. Они вместе делают короткие видеоролики, в которых через великие классические произведения продвигают идеи кришнаитов о человеке как вечной душе вне зависимости от национальной и религиозной принадлежности, о реинкарнации. В основном, кроме С. Моэма они используют произведения русской литературы: Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, А. Пушкина. Жанат говорил

в интервью: «Вы знаете, что ведь Махатма Ганди построил ферму Л. Толстого. Толстой изучал Бхагавад-гиту».

Во-вторых, контекст постсоветской модернизации, несущей уже другую идеологию рыночных отношений, либеральные ценности. Эта модернизация усиливает рост индивидуализма, согласно которому человек сам выбирает свою жизненную траекторию, включая религию, вне зависимости от моделей поведения его предков. Указанные контексты позволяют высветить сложность и неоднозначность конверсионного нарратива. На наш взгляд, конверсионный нарратив Жаната является многослойным и по ходу его повествования обнаруживает разные пласты. Первый слой – советский пласт (советская семья, советское образование), который во многом обусловил стратегии поведения и мышления. Второй слой – рассуждения о суфизме не как части ислама, а как духовной практике, о казахских традициях как коррелирующих с ведической культурой. Третий слой, который пронизывает весь конверсионный нарратив – это переосмысление своей жизненной истории через призму учения кришнаитов. Жанат следующим образом объясняет свои жизненные перипетии: «Как говорил Чехов, болезни и враги наши – лучшие учителя. Раньше этот принцип я глубоко не понимал. Веды расширили понимание. Все что происходит, имеет причину. Если еще учесть реинкарнацию, то все сразу понятно становится. Почему тебе послано, может отработать карм»

Следующий слой нарратива – это аспект мироустройства, который отмечал исследователь Р. Хефнер. Логика конверсионного нарратива показывает, что для Жаната вайшнавизм – это не просто религия, а целостное мировоззрение, взгляд на мир, мироотношение. Когда он характеризует вайшнавизм, то употребляет слова «глубинная целостность», «целостность сознания»: «Целостность сознания и преемственность передачи – сампрадаи, глубоко уходит, в других религиях такого не встречал. (...) Почему то слишком много течений в христианстве (свыше 2000), много течений в исламе (более 70), очень много радикальных направлений, в индуизме, по-моему, такого нет». Конверсионный нарратив в аспекте мироустройства включает некую ностальгию по целостной идеологии, которая была потеряна с развалом Советского Союза, но необходим ее аналог в мироустроительном проекте, который выдвигает Жанат, Арман и другие кришнаиты.

Современное общество постмодерна является обществом фрагментированным, в котором можно найти множество локальных нарративов, но нет целостного единого метанарратива. В конверсионных нарративах и просто неформальных интервью звучит резкая критика морали и практик современного общества как основанного на эгоизме, а от эгоизма уже производны зависть, жадность, материальные привязанности, где главный принцип – разделяй и властвуй. Возникает образ Вавилонской башни как образ общества, разделенного по религиозным, национальным, социальным границам, где каждый настаивает на истинности своего мнения и не способен слышать другого. Современный мир – это мир, где, несмотря на процессы глобализации, существует множество границ, сконструированных самими людьми. Тема конструирования границ и их относительности постоянно актуализируется в конверсионных нарративах кришнаитов

Надрелигиозное и наднациональное ведическое знание предстает метанарративом в представлении кришнаитов. Жанат называет его «духовной платформой знания», «базис знания», а иногда звучит слово «идеология». В рассуждениях о необходимости целостного знания, базиса знания, возникает образ Советского Союза как инвариант, хотя и не идеальный, подобной идеологии: «Если платформа вечных вещей, то проблемы решаться сами. Они думают, что решат проблему болезней путем финансированием. В Советском Союзе были эти болезни, что сейчас возникают, в частности раковые заболевания? Их было значительно меньше. А сейчас посмотрите, это в сравнении, я не говорю, что СССР была вершина тот самый баланс, золотая середина. Советский Союз свою роль сыграл, но это был не идеал» (Жанат, 34 г.).

В конверсионных нарративах и просто неформальном общении с кришнаитами, мы встретили апелляцию к Шрила Прабхупаде по поводу Советского Союза. В 1971 году основатель ИС-СКОН Шрила Прабхупада посещал Москву и пришел к выводу, что советские люди, по сравнению с западными людьми, более восприимчивы к новым духовным идеям, поскольку не испорчены чувственными удовольствиями и более аскетичны. Кроме того, учение кришнаитов включает в себя послание о золотом веке. Шрила Прабхупада, по словам последователей движения, называет этот золотой век «духовным коммунизмом», когда ни одно живое существо не будет жить в страдании и все будут счастли-



вы. Эти слова основателя движения, его последователи в Казахстане приводят для обоснования особой роли постсоветского пространства в распространении ведического знания и в изменении мира.

Международное общество движения Кришны при своем распространении на Западе в 60-х годах, заключало в себе значительный протестный потенциал, выступая с критикой западных ценностей потребительского общества<sup>1</sup>. В условиях постсоветской модернизации Казахстана эта критика продолжается в формате противопоставления Запада как мира эксплуатации, войн, конфликтов, обмана, однополых браков постсоветскому пространству, а именно России и Казахстану, которые двигаются в сторону Бога.

Вот слова из конверсионного нарратива Жаната о Казахстане: *«Казахстан – уникальная ситуация. Здесь могут жить другие нации. Казахи благодаря этому развиваются. Казахи очень доброжелательны. Есть националисты местные, пропагандирующие казахский язык. Я им говорю (...), мы поднялись особенно во время ВОВ, когда была эвакуация в Казахстан. У русских и казахов есть много общего. Будущее Казахстана – лояльность, толерантность»*.

Таким образом, выделенный нами мироустроительный аспект конверсионного нарратива содержит рецепции советского периода в виде ностальгии по некой целостной идеологии и золотом веке как «духовном коммунизме» и продолжение этой логики в осмыслении судьбы современного Казахстана. Международное общество сознания Кришны как глобальное религиозное движение с его идеями надрелигиозного и наднационального знания, акцентированием человека как духовного существа, с одной стороны, является проводником проекта космополитизма, когда приоритетными оказываются не специфические идентичности, такие как этническая принадлежность, связанная с патриотизмом, а трансцендентные ценности человеческого существования. С другой стороны, возможно учение кришнаитов является достаточно привлекательным на постсоветском пространстве также в связи с узнаванием в нем «советского интернационализма» с его идеей равенства и дружбы народов и приоритетной ориентацией на общие для всех ценности.

---

<sup>1</sup> Judah, J. Stillson Hare Krishna and the Counterculture / J. Judah. – N. Y.: A Wiley-interscience publication, 1974.

## **ДИНАМИКА РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ КОНСЕРВАТИВНЫХ ПЯТИДЕСЯТНИЧЕСКИХ ОБЩИН В БЕЛАРУСИ: ТЕНДЕНЦИИ И ПРОБЛЕМЫ**

*А. И. Доманская*  
Минск, Беларусь

Начало распространения учения христиан веры евангельской на территории современной Беларуси принято связывать с именами Г. Красковского и С. Ярмолюка, которые, независимо друг от друга, в начале 1920 гг., вернулись на свои малые родины в Западной Беларуси после непродолжительной трудовой миграции в США, где они приняли крещение Духом Святым, и начали проповедовать. Если в Восточной Беларуси, входившей в состав СССР, в 1930 гг. сформировалось всего около десятка пятидесятнических общин, то в Западной Беларуси распространение пятидесятничества проходило весьма динамично: в 1930-х гг. христиане веры евангельской из 100 церквей объединились в четыре районные объединения: Полесское, Новогрудское, Виленско-Молодеченское и Брестско-Пружанское<sup>1</sup>. Первой научной работой, зафиксировавшей существование пятидесятников в Беларуси, стала изданная в Минске в 1929 г. работа Д. Хайтуна и П. Капаевича «Сучаснае сектанцтва ў Беларусі»<sup>2</sup>.

Из интервью с современными лидерами пятидесятнических общин Брестской области, многие из которых пятидесятники в третьем поколении, можно заключить, что основным фактором, способствовавшим распространению веры евангельской на территории Западной Беларуси, стал духовно-идеологический вакуум, образовавшийся на этих территориях еще во времена Российской Империи. Например, И. А. Чиникайло, пастор церкви ХВЕ д. Ольшаны Столинского района Брестской обл., рассказывает, что в д. Ольшаны большинство населения традиционно относил себя к православной конфессии, в деревне есть старая православная церковь. Но никто из жителей деревни никогда не

---

<sup>1</sup> *Доманская, А. И.* Материалы «Центра религиоведческих исследований» ФФСН БГУ [Электронный ресурс] / А. И. Доманская. – Режим доступа: [http://www.cxbe.by/obrazovanie/rasshirennoe\\_verouchenie/istoriya\\_proishozhdeniya\\_pyatidesyatnicheskogo\\_dvi/](http://www.cxbe.by/obrazovanie/rasshirennoe_verouchenie/istoriya_proishozhdeniya_pyatidesyatnicheskogo_dvi/). – Дата доступа: 10.06.2015.

<sup>2</sup> *Хайтун, Д.* Сучаснае сектанцтва ў Беларусі / Д. Хайтун, П. Капаевич. – Менск: Беларускае дзяржаўнае выдавецтва, 1929.

служил в этой церкви, священники всегда были присланными, и, по свидетельствам стариков, священники, служившие в церкви в 1910–1930 гг., не сумели установить контакт с ольшанцами. Костел традиционно существенного влияния в Ольшанах не имел. Поэтому когда в конце 1920-х местные полешуки, вернувшись с заработков из США, где уверовали, стали активно проповедовать евангельскую веру, то эти люди, воспринимаемые жителями Пинщины как свои, оказались первыми успешными религиозными миссионерами в этих краях за долгое время. Другие проповедники, как, например, Никита Вандич, уверовали в Германии, где оказались в плену после Первой мировой войны, или, как Матвей Цубер, приняли крещение в России. Эти люди возвращались в родные местечки, завоевывали уважение окружающих своим образом жизни и горячо проповедовали пятидесятническое учение, основывали локальные церкви<sup>1</sup>. Это типичная ситуация для многих регионов Западной Беларуси.

Большинство пятидесятников в 1920–1930-е гг. стремились установить контакты с братьями по вере, поддерживать друг друга, делиться знаниями, переводами текстов, религиозными стихами и песнями, используемыми в богослужениях. Но в условиях трудных межвоенных лет, а затем под гнетом советской антирелигиозной пропаганды, общины часто существовали изолировано, развивая, если можно так сказать, **локальную пятидесятническую субкультуру**. В условиях отсутствия какой-то общей традиции или организации, появлялись многочисленные самостоятельные **интерпретации Священного Писания**, а также **особые ритуальные элементы, локальные нормы благочестивого поведения** и т. п.

В основном пятидесятники первого и второго поколений, среди которых было много мучеников за веру, репрессированных, прошедших через тюремные заключения и концентрационные лагеря, придерживались строгих норм повседневного благочестия: категорический отказ от греховных поступков и вредных привычек, аскетический образ жизни, тяжелый повседневный труд, большая семья (много детей), отказ от праздности и удовольствий. Этот строгий тип религиозности у христиан веры евангельской принято называть *консервативным* или *тради-*

<sup>1</sup>Интервью с В. А. Чиникайло, 26.02.2013 г., а. г. Ольшаны (А. И. Доманская, материалы «Центра религиоведческих исследований» ФФСН БГУ).

ционными, противопоставляя ему более либеральное (реформированное, новое) пятидесятничество. В большинстве мест, где общины сформировались в 1920–1930 гг., по сегодняшний день ощущается сильное влияние консервативной религиозной традиции.

С середины 1980 гг. в БССР давление на христиан веры евангельской со стороны государства ослабло, а в начале 1990 гг., при активной поддержке западных европейских и американских церквей ХВЕ, развернулась активная деятельность по распространению и преобразованию вероучения. Новое поколение консервативных пятидесятников и новообращенные верующие с энтузиазмом принимали и адаптировали новые формы богослужения и проповеди, допускающие использование на богослужениях музыкальных инструментов, песни в современном стиле, экзальтированно-эмоциональные проповеди, молодежный сленг и т. п.

В результате на сегодняшний день можно различить три типа так называемой вероучительной практики в церквях ХВЕ: а) консервативный (традиционный), б) умеренный и с) либеральный (новый). Если первый и второй типы ориентируются в своих догматических основах и вероучительной практике на западное пятидесятничество «первой волны» (начала XX века), то новое пятидесятничество в своем богословии ориентируется на третью «волну» американского пятидесятничества (неохаризматизм) и выступает за использование элементов массовой культуры в вероучительной практике для придания евангелизации «современности» и привлекательности, а также пропагандирует активное использование даров Духа, исцелений, пророчеств, бурных эмоций на богослужении и т. п.<sup>1</sup> Однако эти три типа не всегда легко выделить, поскольку позиции пасторов и отдельных верующих могут не укладываться в описанные рамки, а всех верующих объединяет общая пятидесятническая идентичность. Кроме того, в больших городских общинах зачастую можно наблюдать верующих разных поколений и разных взглядов.

Христиане веры евангельской в Беларуси представлены на сегодняшний день 512-ю официально зарегистрированными общинами. 7 мая 2007 г. Союз ХВЕ в Республике Беларусь был пере-

<sup>1</sup> Куропаткина, О. В. Религиозная и социокультурная самоидентификация «новых» пятидесятников в России: дис. ... канд. культурологии / О. В. Куропаткина. – М., 2009.

именован в Объединенную Церковь христиан веры евангельской в Республике Беларусь, которая является самым крупным в стране евангельским объединением, второй по количеству зарегистрированных общин конфессией Беларуси. Служители церкви, в частности С. С. Поднюк, ректор Теологического института ХВЕ в г. Минске, озвучивают такие данные: «500 зарегистрированных и свыше 100 незарегистрированных церквей нашего братства насчитывают более 32 000 человек, заключивших завет с Господом через водное крещение. А всего посещают богослужения более 55 тысяч человек»<sup>1</sup>.

На сегодняшний день отмечается отчетливая **тенденция унификации** как догматики, так и богослужебных практик поместных общин Объединенной церкви ХВЕ. Это связано как с **процессами информационной интеграции** через глобальные средства коммуникации, так и с **активизацией миграции** самих верующих. Многочисленные молодежные и тематические (*женские, усыновительские, благотворительные*) **конференции, проекты** и другие гражданские инициативы интенсифицируют общение верующих из разных поместных общин. Расширяются их межличностные и общинные **связи**. Это оказывает влияние на мировоззрение верующих из консервативных общин, подвигая их к большей гибкости и толерантности к плюралистичности позиций.

Кроме того, значительный вклад в стандартизацию как герменевтических, так и ритуальных практик вносит активное **развитие теологического образования** и просветительская деятельность Теологического института ХВЕ.

При этом локальная специфика пятидесятнических общин, сформировавшаяся в консервативной среде общин ХВЕ в середине прошлого века, стремительно утрачивается. Верующие не предают большого значения внешним формам религиозного благочестия, их культурной специфике, не видят в них этнографической ценности. С точки зрения христиан, не столь важны формы выражения, сколь важна общая направленность жизни человека на служение Богу и соблюдение предписаний Завета. Потому в пятидесятнической среде практически нет таких оснований, которые могли бы противостоять нарастанию стандарти-

---

<sup>1</sup> Сайт Объединенной церкви ХВЕ Беларуси, раздел «История пятидесятничества в Беларуси» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.cxbe.by/obrazovanie/rasshirennoe\\_verouchenie/istoriya\\_proishozhdeniya\\_pyatidesyatnicheskogo\\_dvi/](http://www.cxbe.by/obrazovanie/rasshirennoe_verouchenie/istoriya_proishozhdeniya_pyatidesyatnicheskogo_dvi/). – Дата доступа: 10.06.2015.

зации и унификации как богослужебных практик, так и толкования Писания, риторического стиля и норм благочестия.

Данная проблематика представляет собой несомненный религиозоведческий и культурологический интерес и требует дальнейшей научной разработки.

## **ТРАДИЦИЯ ПАЛОМНИЧЕСТВА В СОВРЕМЕННОЙ ЭСТОНИИ И БОЛГАРИИ<sup>1</sup>**

*М. Кыйва*

Тарту, Эстония

Паломничества являлись и до сих пор являются одним из наиболее важных религиозных движений в XIX–XXI вв., приверженцы которого пытаются возродить традицию, насчитывающую почти тысячу лет (500–1400). Анализ касается различных конфессий в Эстонии, связанных с католической, православной и лютеранской церковью, и кратко характеризует поездки в пункты назначения паломников по всему миру, для сравнения рассмотрим ситуацию в Болгарии.

Американский антрополог Тернер<sup>2</sup> положил начало исследованию тенденции паломнической традиции и разделил паломничества на основании временных и характерных признаков: 1) прототипные паломничества в места, связанные с основателем религиозного движения (или его последователями); они сопровождаются соответствующим символизмом, нарративами и религиозными канонами; 2) места, которые имеют общие символы и религиозный контекст с более древними святыми местами. Голландский исследователь Маргри подчеркивает, что понятие паломничества – это в своем роде оксюморон, в категорию паломничеств входят как глубоко личное странствие в составе группы, так и неконфессиональные и светские паломничества: «<...> путь индивидов или групп, основанный на религиозной или духовной инспирации, из повседневной среды обитания в место, которое считается сакральным или оздоровительным, для достижения трансцендентального контакта с конкретным объектом культа, чтобы приобрести духовное, эмоциональное или физическое оздоровление или поддержку. Паломничество должно включать в

<sup>1</sup> Статья связана с грантом IRG 22-5.

<sup>2</sup> *Turner, V. Image and Pilgrimage in Christian Culture / V. Turner.* – N. Y.: Columbia University Press, 1978.

себя взаимодействие со святым или религиозным, персональный элемент перехода в другое духовное состояние и объект культа»<sup>1</sup>.

Римско-католическая конфессия пришла в Эстонию при духовном посредничестве Ордена меченосцев и датского короля в начале XIII века, при помощи Ордена меченосцев, и в общей сложности было построено 12 монастырей. В период перехода к лютеранской религии в XVI веке и во время Ливонской войны монастыри были разрушены и закрыты, а церкви были реорганизованы. Католическая церковь была восстановлена в XIX веке, когда образовались общины, состоящие из поляков и литовцев. Именно в тот период в Таллинне и в Тарту были построены католические церкви.

Особый период в католичестве связан с временами Советского Союза, когда католические богослужения и церковная музыка были очень популярны среди молодежи и интеллигенции. Значительную роль в общественной жизни играют католические школы, они занимают важное место в обществе в плане восстановления католической культуры. Число приходов увеличилось до восьми, и в последнее десятилетие были восстановлены монастыри (Пирита, основанный в 1401 году, разрушен во время Ливонской войны и восстановлен в 2001 году).

Католические паломничества в Эстонии проходили в период с XIII до начала XVI в.<sup>2</sup>, когда на эстонских землях была создана соответствующая инфраструктура (дороги, церкви, места для ночлега, хосписы для заболевших в дороге странников). После Реформации паломничества стали редкими, и их возрождение приходится преимущественно на XXI в. В процессе возрождения принимают участие как духовные, так и светские организации, представители различных групп интересов и отдельные лица (работники культуры, историки, гиды). В паломничества были переименованы проводившиеся издавна народные походы, которые проходят хотя бы по какой-то части бывшего паломнического пути. Например, к развалинам монастыря Падизе с 2005 г.

---

<sup>1</sup> *Margry, P. J. Secular Pilgrimage: A Contradiction in Terms / P. J. Margry [ed] // Shrines and Pilgrimage in the Modern. – World: New Itineraries into the Sacred. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008. – С. 38.*

<sup>2</sup> *Vunk, A. Jeesus läks maal kõndimaie. Ristisõjad ja palverännakud Eesti keskajal / A. Vunk. – Tallinn: Argo, 2005.*

проводятся паломничества с 8-километровым маршрутом<sup>1</sup>. Они составляют часть ярмарочного дня в средневековом стиле. Вокруг этого события сформировался целый комплекс: был восстановлен День Св. Бернарда (важный для уезда) с культурной программой и средневековой ярмаркой. В качестве мероприятия, проводимого между разными конфессиями, в июле 2007 года началось паломничество к развалинам часовни Маарья, расположенной в Виру-Нигула. Часовня находится в развалинах с XVII в. Довольно быстро организация паломничества перешла к католической церкви, и теперь его проводит епископ отец Филипп вместе со священниками. Собирается около 50–150 человек со всей Эстонии и из-за ее пределов. В число паломников по-прежнему входят люди, не принадлежащие к католической церкви.

Даже если религиозные мотивы не выходят на передний план, а речь идет лишь о переименованном походе, такие паломничества дарят участникам обширные культурные и религиозные знания, а также бесценный паломнический опыт. Хорошим примером в этом отношении является 50-километровое паломничество, организованное Молодежным советом церквей Эстонии в 2005 г. из Вярска в Вастселийна, пункт назначения древних паломников. В ходе паломничества лекции читали историк Алдур Вунк, занимающийся исследованием паломничеств, и др.

### **Православные паломничества**

Православие начало распространяться в Эстонии с середины XIX в., когда началось массовое обращение в православие. Тогдашнее движение по смене веры имело ряд экономических и политических причин. Движение по смене веры было особенно интенсивным в бедных регионах, где формировались сильные общины. Традиция православных паломничеств сохранилась в виде непрерывного дискурса к Пюхтицкому женскому монастырю в Куремаяэ (Пюхтицкий Успенский женский ставропигиальный монастырь, основан в 1891 г.) и к Печерскому мужскому монастырю (основан в 1473 г.). Первого июля проходит крестный ход протяженностью 28 километров. Монастырь стал очень многозначительным пунктом назначения для паломников во второй половине XX в. Судьба обоих монастырей связана с личностью патриарха Алексия II. Он уделял особенно много внимания

<sup>1</sup> *Valdre, L. Padisel rännatakse tagasi keskaega. Eesti Päevaleht, 6. august 2007 [Electronic resurse] / L. Valdre. – Mode of access: URL: <http://www.epl.ee/news/melu/padisel-rannatakse-tagasi-keskaega.d?id=51096278>. – Date of access: 10.05.2015.*



развитию Пюхтицкого монастыря на протяжении всей своей деятельности в высшем духовном сане. В своих воспоминаниях он описывает монастырь следующим образом:

«В конце 1960-х годов Пюхтицкий женский монастырь стал неоспоримым духовным центром епископства и одним из центров монастырской жизни во всем тогдашнем Советском Союзе. В те годы сохранилось не особенно много действующих женских монастырей: Корецкий, Рижский, Куремяэский и два Киевских монастыря как раз и обеспечивали по большей части непрерывность монашеской жизни, решив тем самым основную проблему, которая возникла при восстановлении монастырей»<sup>1</sup>.

В монастырь приезжали паломники со всех союзных республик, в которых монастыри были закрыты. С 1990 г. Пюхтицкий монастырь подчиняется Москве и патриарху всея Руси. Это означает, что в праздничные дни в монастырь приезжают верующие, паломники и участники экскурсионных поездок по-прежнему как из Эстонии, так и из России. После включения Печор в состав Эстонской Республики сюда начали приезжать туристы и паломники со всей Восточной Европы. После Второй мировой войны монастырь официально находился на территории России, но Печерский монастырь по-прежнему воспринимались в Эстонии как исконный сакральный центр. На сегодняшний день в монастыре в период с лета по осень в Печоры приезжают на автобусах верующие и туристы со всей России, а также из Эстонии.

### **Лютеранские паломничества**

Лютеранская традиция не знает паломничеств, однако лютеране принимали активное участие в экуменических движениях и в восстановлении паломнической традиции в других конфессиях. Церковь открыта в плане поиска и предложения новых форм: в рамках миссионерской недели лютеранской церкви проводились процессии, в ходе которых посещались все церкви в определенном городе. Для таких шествий были характерны черты современного паломничества, в том числе детские и культурные мероприятия, предназначенные для широкой публики<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Алексий, II.* Патриарх Õigeusk Eestimaal / *Алексий II.* – Tallinn: Revelex, 2009.

<sup>2</sup> Rakveres toimus palverännak. Delfi, 23, oktoober 2007 [Electronic resurse]. – Mode of access: <http://www.delfi.ee/news/paevauudised/eesti/rakveres-toimus-palverannak.d?id=17230227>. – Date of access: 10.05.2015.

## **Традиция мировых паломничеств**

В 1990-х годах лютеранская церковь проводила паломничества в экуменическую общину Тэзе, основанную в 1940 г. во Франции и в святыню Лурд<sup>1</sup>. В последние годы католическая церковь также рекламирует монастырь Тэзе и организует участие во встречах.

Характерно, что радикально увеличилась доля индивидуальных паломничеств и паломничеств с друзьями. С одной стороны, люди принимали участие в экуменических паломничествах по Европе, а с другой – большое внимание также уделялось старым известным маршрутам. Наибольшее внимание СМИ заслужили паломничества в Сантьяго-де-Компостела<sup>2</sup>.

Зона паломнических туров быстро расширилась в Азию, в Индию, а также в Японию, Китай, Камбоджу и т. п.; проводятся паломничества и в другие регионы земного шара. Важным сегментом нынешних паломничеств, совершаемых эстоноземельцами, являются, помимо общеизвестных мировых религиозных святынь, также древние святыни и новые духовные и религиозные святыни по всему миру.

## **Паломническая традиция в Болгарии**

В Болгарии роль церкви в восстановлении святых мест и паломнической традиции только лишь набирает силу, наиболее важный вклад в восстановление религиозных святынь вносили местные активные жители. Например, скальная часовня Святой Петки (Параскевы) возле границы с Сербией в Трыне была восстановлена местным активным женским населением. Среди христианских центров больше всего паломников (780 000–900 000 в год) посещает Рильский монастырь, построенный в X веке, и храм Кирилла и Мефодия в Созополе, в котором хранятся мощи Иоанна Крестителя (обнаружены в 2010 г). С тех пор храм посещает ок. 250 000 паломников в год. Исламские святыни были построены преимущественно в XVI–XIX вв. в местах погребения известных религиозных лидеров (Отман баба, Демир баба и т. д.). Сегодня их посещают представители различных конфессий, и они являются интересными примерами проявления религиозного

<sup>1</sup> Engman, K. Palverännak kui ajastuteülene fenomen. Kirik & Teoloogia [Electronic resurse] / K. Engman. – 2012. Vaatlusi maailmale teoloogi seisukohast. – Mode of access: URL: <http://kjt.ee/2012/06/palverannak-kui-ajastuteulene-fenomen>. – Date of access: 10.05.2015.

<sup>2</sup> Sepp, T. Palverändurid ja turistid teel Santiago de Compostelasse. MA dissertation / T. Sepp. – Tartu: Tartu Ülikool, 2005.

синкретизма, который лежит в основе создания двурелигиозных центров (Демир баба теке; монастырь Ак Язала бабы в селе Оброчиште связан еще и со св. Афанасием Антиохийским)<sup>1</sup>. Некоторые места в последнее время стали важными пунктами назначения для паломников. Например, на могилу рабби Элизера Папо (в Силистре) приезжает 500–2000 человек, паломники из Америки, Аргентины и разных стран Европы. Это один из крупнейших паломнических маршрутов, организованных для паломников, прибывающих из-за пределов Болгарии, и он символизирует собой все паломничества, связанные с могилами важных религиозных лидеров<sup>2</sup>.

В Болгарии работали важные лидеры новых духовных движений: например, Петр Дынов (1864–1944, духовные имена: Беинса Дуно и Учитель), инициатор и лидер движения Белого Братства. Наследие Дынова, поборника антропософии и эзотерического христианина популярно и по сей день. В 1930-х гг. П. Дынов занимался развитием сакрального ритуального движения Паневритмия. Праздник Паневритмии проводится в Рильских горах возле пяти прекрасных озер. До Второй мировой войны число последователей Братства, по приблизительной оценке, составляло ок. 40 000 человек в Болгарии, на сегодняшний день число последователей около 10 000 человек и до 400 000 человек по всему миру. Паломники со всего мира приезжают в место проведения основного ритуала.

Очень своеобразным пунктом назначения паломников является церковь-монастырь, ктиторм которой стала ясновидящая Ванга (1911–1996). Весь комплекс был сооружен возле ее жилого дома (церковь и монастырь Святой Петки), а перед церковью находится могила Ванги, на которой паломники оставляют небольшие жертвоприношения.

Кроме того, следует кратко упомянуть еще одно направление – движение по восстановлению древней фракийской веры, святынями и культовыми местами которой являются развалины древних

---

<sup>1</sup> *Erlova, Y. Contemporary Development Of The Akyazili Baba Tekke / St. Athanasius In Bulgaria. Current Cultural Studies. Anastasova, E.; Kõiva, M. (eds.). Tartu: ELM Scholarly Press.*

<sup>2</sup> *Kõiva, M. Sacred Places – Destinations of Travel and Pilgrimage in Bulgaria. Balkan and Baltic States in United Europe – History, Religion, and Culture II. Sofia: Bulgarian Academy of Sciences / M. Kõiva, A. Kuperjanov, L. Vesik. – 2015. – P. 15–30.*

языческих святынь (Мадара), мегалиты (более 600 в Болгарии), античные святыни и крепости (Перперикон). Одним из таких мест является мегалит в Бузовграде под названием Солнечные врата/Божественные врата, возле которого 21 июня местные деревенские жители проводят свои ритуалы.

### **Заключение**

Возрождение паломнической традиции в Эстонии началось главным образом в 1990-е годы и продолжается в XXI веке: местная православная церковь сохранила свои традиционные маршруты. Спонтанное восстановление паломнической традиции проходило параллельно с тенденциями восстановления и расширения церквей/монастырей и их влияния в обществе, что демонстрируют приведенные в статье примеры.

С восстановлением паломнической традиции связан институциональный интерес различных организаций, в том числе светских. Помимо духовного и религиозного значения, особую важность представляют повышение ценности того или иного места в плане проживания и культуры, а также предполагаемое оживляющее воздействие на экономику. Все эти аспекты тесно взаимосвязаны между собой, они подтверждают процесс взаимосвязи прошлого с настоящим<sup>1</sup>.

Характер паломничеств, т. е. поездок, которые когда-то совершались в целях искупления, наказания, молитвы, оздоровления и т. д., меняется. Неизменными сохранились аспект личных переживаний и возможность двигаться в центр культуры и святости, к наиболее ценным идеям. Паломничеством сейчас называют как посещение известного религиозного центра, так и пешие походы (вместе с паломниками) или же просто посещение желаемого объекта. Тем не менее, заметна тенденция институционализации паломнической традиции, совместная работа светских и церковных учреждений, а также более высокая активность церкви по сравнению с 1990 г.

---

<sup>1</sup> *Raj, R. Religious tourism and pilgrimage management – an international perspective / R. Raj, N. D. Morpeth. – Wallingford and Combridge: CAB International, 2007.*

## **«ЭТО СВЯТОЕ МЕСТО / ПОТОМУ ЧТО ТУТ / БЫЛИ СВЯТЫЕ ДЕТИ»: РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТ МЕМОРИАЛЬНЫХ ПРАКТИК В БЕСЛАНЕ<sup>1</sup>**

*К. П. Трофимова*

Москва, Россия

*А. Б. Юдкина*

Тула, Москва

В основе данной статьи лежат материалы исследования, проведенного в августе 2014 г. в Республике Северная Осетия-Алания. В ходе этой экспедиции мы изучали этнические и религиозные аспекты сохранения памяти о жертвах террористических актов и военных конфликтов, равно как и о самих событиях, произошедших в данной республике, а также в соседней Ингушетии за последние 20 лет. Безусловно самой страшной трагедией в Северной Осетии за этот период является захват заложников в школе № 1 г. Беслана. Тогда 1 сентября 2004 г. во время праздничной линейки в заложниках оказались 1128 человек – детей, родителей и сотрудников школы. 3 сентября федеральными силами был начат штурм и операция по освобождению заложников. В результате теракта погибли 335 человек, в том числе 186 детей, а также 10 бойцов Центра специального назначения ФСБ и 2 сотрудника МЧС. В дальнейшем данное событие и последствия, которые оно повлекло, стали предметом изучения и анализа многих дисциплин: социологии<sup>2</sup>, психологии, филологии, политологии, юриспруденции, эпидемиологии и т. д. В данной статье мы касаемся изучения религиозного аспекта мемориальных практик в самом Беслане<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено за счет грантов Российского гуманитарного научного фонда: проект № 14-01-18094 «Мемориализация военных конфликтов и террористических актов на Северном Кавказе: этнический и конфессиональный аспекты»; проект № 15-01-18118 «Меморализация военных конфликтов и террористических актов на Северном Кавказе».

<sup>2</sup> Дзуцев, Х. В. Беслан после 1–3 сентября 2004 г.: социологический анализ / Х. В. Дзуцев. – М.: Российск. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2008.

<sup>3</sup> О мемориализации трагедии в Москве: Юдкина, А. Б. Мемориализация Бесланской трагедии / А. Б. Юдкина // Этнографическое обозрение. – 2014. – № 2. – С. 48–61.

## Мемориальный ландшафт

Уже на следующий день после трагедии к школе стали стекаться сотни людей для того, чтобы почтить память погибших. В спортзале, где удерживалось большинство заложников, внутри и снаружи стихийно сооружался мемориал: ученические стулья служили подставками для живых цветов и открытых бутылок с питьевой водой – для символического утоления жажды, поскольку заложникам не давали пить. По воспоминаниям очевидцев пространством выражения скорби с первых же дней были и другие помещения пострадавшего здания, о чем свидетельствуют многочисленные надписи на стенах коридоров и классов, столовой, к настоящему времени местами выцветшие и сохранившиеся лишь частично.

В течение последующих десяти лет, параллельно процессу отстаивания формального права на существование для того, что осталось от школы после штурма, импровизированный мемориал школы № 1 видоизменялся, пока не принял свой настоящий облик.

На данном этапе территория школы является центральным, но вместе с тем не единственным локусом памяти в Беслане. В ходе последних лет оформляется кладбище, носящее сейчас название «Города ангелов», на котором было похоронено большинство жертв трагедии – 266 человек. Все надгробия здесь выполнены в едином стиле, однако у представителей разных конфессий, а именно – христиан и мусульман, они повернуты в противоположные стороны. Один из ключевых элементов оформления некрополя – монумент «Дерево скорби» – был установлен в 2005 г., в преддверии первой годовщины трагедии. Помимо него на территории кладбища расположен хачкар как дар от детей Армении, а также памятник бойцам спецназа ФСБ и спасателям МЧС, которые погибли в ходе спасательной операции. В течение десяти лет мемориальный ландшафт расширялся, включая в себя новые локусы. Так, в самом центре Беслана с 2011 г. возвышается мемориальная композиция «Добрый Ангел Мира», а рядом, в небольшом сквере посажено Дерево жизни, землю для которого собирали в ходе акции «Ради жизни» в рамках трансконтинентального автопробега «Владивосток-Москва» одной известной российской радиостанции. Для учеников школы № 1 была построена новая школа, в которой расположен музей, посвященный памяти жертв

теракта, в том числе спасателей, именами которых названы классы. Спустя 10 лет, в мае 2014 г. напротив некрополя была разбита памятная роща («Парк ангелов»), где добровольцы высадили саженцы деревьев по числу погибших в сентябрьской трагедии.

За эти десять лет как здание школы, так и некрополь, будучи местами памяти о страшном событии, памяти, которая простирается за пределы локального сообщества, превратились в локусы регулярного «светского паломничества»<sup>1</sup>. Наряду с ежегодными регламентированными гражданскими и церковными панихидами, обрядами, отправляемыми в дни поминовения усопших, а также частными коммеморациями, совершаемыми родственниками погибших, память о событии и умерших постоянно поддерживается действиями многочисленных «паломников» из городов России и разных стран мира на протяжении всего календарного года.

\*\*\*

Места паломничества, какие бы мы ни рассматривали, обладают собственной спецификой, создают нарратив(ы), который или которые определяют в общих чертах характер отправляемых там практик. В случае с Бесланом в основе такого рода нарратива лежит сам характер события – террористический акт, который повлек за собой смерть безоружных людей, среди которых большинство – дети. Значимую роль в формировании нарратива здесь играет и продолжительность события: в течение трех дней заложники содержались в тяжелейших условиях и подвергались мучениям. Мы полагаем, что данные обстоятельства обусловили создание нарратива «мученичества», который проявляет себя в совокупности совершаемых посетителями мемориала практик.

Вместе с тем тот феномен, о котором пойдет речь в данной работе, является примером гибридного символического пространства, гибридных практик, где крайне размыты границы стихийности и официальности, локальности и универсальности.

Будучи открытым для множественных форм выражения скорби, сопереживания, демонстрации гражданской, политической позиции, коммуникации с иным миром и т. д., символическое пространство мемориала, включающее в себя пространство смерти,

---

<sup>1</sup> *Margry, P. J. Secular Pilgrimage: A Contradiction in Terms? / P. J. Margry // Shrines and Pilgrimage in the Modern World. New Itineraries into the Sacred. Peter Jan Mergruy [ed.]. – Amsterdam University Press, 2008.*

является ареной репрезентации различных дискурсов, как светских, так и религиозных, их сосуществования, а также состязания. Таким образом, мы предполагаем, что мемориалы в Беслане могут представлять собой пример гетеротопии<sup>1</sup> – в данном случае как места трагедии и смерти, приобретающие вторичные, имплицитные смыслы. В этом ракурсе в контексте сосуществования в одном месте нескольких символических пространств и взаимодействия различных дискурсов мы предлагаем подойти к анализу совершаемых здесь коммеморативных практик. Таким образом, мы обращаемся к выявлению присутствия в символическом пространстве мемориала различных конфессиональных дискурсов и прослеживаем модель или модели их взаимодействия. Мы рассматриваем оформление мемориального пространства как дискурсивную практику, позволяющую визуально и вербально маркировать присутствие различных конфессиональных дискурсов и обусловить паттерны поведения «паломников». В ходе нашего исследования мы также исходим из содержания отправляемых на территории мемориалов практик, учитываем бытующие нарративы и интерпретации участников.

### **Визуальные и вербальные способы репрезентации конфессиональных дискурсов**

Как отмечалось выше, мемориал в стенах школы № 1 начал оформляться в первые же дни после трагедии. Обращаясь к его нынешнему убранству (июль 2015), отметим, что наряду с игрушками, школьными принадлежностями, посланиями в форме стихов, записок и граффити, бутылками с водой как неотъемлемым символом жажды и ее утоления в мемориал приносятся предметы, имеющие выраженную религиозную атрибутику.

- В центре спортивного зала стоит поклонный православный крест, выполненный из дерева, который окружают живые цветы и открытые бутылки, наполненные водой. Рядом с поклонным крестом по обе стороны установлены квадратные металлические поддоны-подсвечники с позолоченным распятием на передней стороне, они наполнены песком. По периметру всего спортзала, под развешанными портретами погибших, к стенам прикреплены узкие металлические поддоны-подсвечники, которые также наполнены песком. Они используются не только как подсвечни-

<sup>1</sup> *Foucault, M. Des espaces autres (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967) / M. Foucault // Architecture, Mouvement, Continuïté. – 1984. – № 5. – P. 46–49.*



ки, но и как подставки для разнообразных приношений, а также как «холст» для посланий посетителей.

- У стены напротив входа в спортивный зал, со стороны баскетбольного кольца на сгоревшем сейфе создан импровизированный алтарь. Здесь перемежаются бюст Девы Марии с младенцем, а также иконографические изображения Богородицы (Владимирская, Казанская, Семистрельная и др.), православные иконы (Спаситель, Великомученик Пантелеимон), фотография спортивного зала с установленным в нем после трагедии крестом, агитационная карточка с призывом к строительству Храма в Беслане, фигурки ангелов, траурные ленточки, детские игрушки<sup>1</sup>. В августе 2014 г. здесь также появился некролог убитым в июне того же года израильским подросткам (Нафтали Френкель, Гиль-Ада Шаер и Эяля Ифрах)<sup>2</sup>, что актуализирует риторику мученичества. Сама же стена, к которой примыкает сейф, исписана граффити («Скорбим Таджикистан / Узбекистан / Москва Помним»)<sup>3</sup>. Отметим, что на импровизированном алтаре помимо многочисленных икон Спасителя, Богородицы и прославленных святых находятся две небольшие ламинированные «иконки» воина Евгения Родионова, рядового пограничных войск РФ, погибшего в плену во время первой чеченской войны (1994–1996 гг.) и почитаемого «в народе» в качестве святого воина-мученика<sup>4</sup>.

- Иконы, изображения Христа, церковные календари, раскрытые на определенной странице с изображением святого, религиозная литература, а также буклеты и различные предметы, репрезентирующие отдельные религиозные объединения, встречаются по всему периметру спортзала, соседствуя с национально-военной (флаги государств и воинских подразделений) и корпоративной символикой (стяги спецподразделений, хоккейных и футбольных клубов). Во время нашего посещения спортзала в августе 2014 г. рядом с «Книгой памяти» (толстой тетрадкой в клетку на 96 листов) на Священном писании с брошю-

---

<sup>1</sup> Полевые материалы автора (ПМА) – результаты наблюдения и фиксации мемориала школы №1 и некрополя «Городангелов», август 2014 г.; К. П. Трофимова, А. Б. Юдкина. Приводится номер фотографии: фото\_00035, 00039, 00041.

<sup>2</sup> ПМА фото\_00036.

<sup>3</sup> ПМА фото\_00035.

<sup>4</sup> ПМА фото\_00041.

рой Свидетелей Иеговы соседствовала небольшая икона Святых царственных мучеников<sup>1</sup>. Заметим, что семья последнего российского императора прославлена РПЦ как Святые царственные страстотерпцы в 2000 г., а в 1981 г. РПЦЗ причислила их к лику мучеников.

- В столовой, которая расположена в основном здании школы, цветами отмечены места гибели сотрудников ФСБ, а на уцелевших колоннах повешены мемориальные таблички. Здесь же на одной из изрешеченных пулями и осколками стен, висит рамка, обрамляющая – со слов респондентов – лик Христа, Богородицы или же св. Николая<sup>2</sup>.

- Во дворе школы в 2010 году по инициативе местных жителей<sup>3</sup> и поддержке РПЦ был заложен храм Новомучеников и исповедников российских, строительство которого продолжается и в настоящее время.

- Оформление некрополя также отмечено предметами, содержащими религиозные и конфессиональные коннотации. Помимо привносимых иконографических изображений (например, возле памятника бойцам спецназа ФСБ и сотрудникам МЧС), надмогильные плиты отмечаются распятиями. Связь с миром «иным», а также актуализация памяти о трагедии поддерживается и следующей практикой, которая возникла относительно недавно: по окончании школы выжившие ученики школы № 1 разделяют это событие со своими погибшими одноклассниками. В день последнего звонка они посещают кладбище и обвязывают надмогильные памятники праздничными выпускными ленточками.

Визуальные и вербальные способы выражения скорби, соучастия, или же демонстрации тех или иных взглядов (граффити, мемораты, фотографии и т. д.), обладая различными коннотациями, приобретают в различных контекстах разные значения. Посредством них обнаруживается символическое присутствие

---

<sup>1</sup> ПМА фото\_00048.

<sup>2</sup> ПМА фото\_00026; ПМА 2 – интервью автора (К. П. Трофимова, А. Б. Юдкина): мужчина, около 50 лет, сторож мемориала школы № 1, интервью – 24.09.2014 г., Беслан; мужчина, около 30 лет, интервью – 28.08.2014 г., Владикавказ.

<sup>3</sup> Фонд по строительству храма в г. Беслан // [beslan-hram.ru](http://beslan-hram.ru); Храм в честь Новомучеников и исповедников Российских, г. Беслан // [blagos.ru](http://blagos.ru) 15.03.2015; ПМА 2 мужчина, около 30 лет, 28.08.2014 г., Владикавказ; женщина, около 40 лет, 25.08.2014, Владикавказ.

различных религиозных и, в частности, конфессиональных дискурсов. В то же время, несмотря на импровизированный характер мемориала, в течение времени происходит его формализация, в ходе которой намечается рисунок взаимоотношения между актуальными дискурсами. Так, мы можем проследить эксплицитное присутствие православной символики (которая, отметим, преобладает в оформлении мемориала и участвует в образовании ритуального пространства – вокруг поклонного креста, где, помимо других публичных практик, совершается божественная литургия). Визуально отмечено символическое присутствие неправославных христианских церквей, а также, прежде всего, на акциональном уровне, выявляются элементы так называемой «традиционной осетинской обрядности».

Несмотря на то, что среди погибших были те, чьи семьи на религиозном и шире – культурном – уровне определяют себя в качестве последователей ислама, мусульманский дискурс в пространстве мемориала представлен имплицитно, прежде всего, отсутствием символики и наличием редких апологетических надписей («Ислам не террор», «ИСЛАМ/ПРОКЛИНАЕТ/ТЕРРОР»)<sup>1</sup>. Сами надписи, предположительно, являются реакцией на те антиисламские настроения, которые были обусловлены конфессиональным самоопределением нападавших. Этим же можно объяснить то, что после трагедии наблюдались обращения в православие среди родственников и выживших заложников из мусульманских семей<sup>2</sup>.

### **Практики и интерпретации**

Мы полагаем, что публичные мемориалы являются территориализацией памяти для определенных сообществ, например, для локального сообщества участников и свидетелей трагедии. Посетители мемориала могут участвовать в привнесении и легитимации в это пространство того или иного религиозного или внерелигиозного дискурса. Однако модели взаимодействия между этими дискурсами формируются скорее на уровне локального сообщества и апроприируются другими индивидами и группами, совершающими паломничество. Особенности этого процес-

---

<sup>1</sup> ПМА фото\_00081.

<sup>2</sup> ПМА2: мужчина, около 40 лет, 28.08.2014, Владикавказ; мужчина, около 30 лет, 28.08.2014, Владикавказ; мужчина, около 60 лет, 22.08.2014, Владикавказ.

са отражаются в содержании отправляемых практик, их интерпретациях, а также ряде возникающих и бытующих нарративов. Кратко коснемся нескольких примеров. Мы уже отметили визуальное преобладание православной символики в мемориале. Поклонный крест, который создает символический центр мемориального пространства спортзала, а также центр ритуального пространства, впервые был установлен в 2006 году по инициативе одного из местных жителей, близкого родственника погибших детей. На данном этапе панихида по погибшим в стенах спортзала проводится ежегодно, а божественная литургия впервые была совершена в 2012 году. Вместе с тем, доминирование православного дискурса в процессе сакрализации пространства возникало постепенно и наталкивалось, согласно интерпретациям, на определенные преграды. Так, поклонный крест был несколько раз убран с того места, которое он сейчас занимает, что со стороны православного духовенства интерпретируется как реакция «язычества» на православное присутствие, в то время как отдельные респонденты объясняли подобные действия стремлением сохранить символический нейтралитет<sup>1</sup>.

Это же стремление, согласно интерпретациям, лежало в основе проекта храма всех религий, который был инициирован рядом родственников погибших и положительно оценен отдельными религиозными деятелями<sup>2</sup>. Данный проект давал возможность представителям различных конфессий (в том числе мусульманам) отправлять культовые действия, связанные с поминанием погибших в общем (но не едином) пространстве, непосредственно примыкающем к месту трагедии. Отказ от реализации этого проекта и последующее заложение храма Новомучеников и исповедников российских демонстрирует конечное доминирование конфессионального дискурса над развиваемым интерконфессиональным, что отражается и в некоторых интерпретациях данного процесса. («Православие победило, и мы оставили это»)<sup>3</sup>.

Само же возведение нового храма актуализирует религиозный мотив «воздаяния». Заметим, что до конца XIX в. на территории школы находился другой православный храм Святого Георгия

---

<sup>1</sup> ПМА2: женщина, около 40 лет, 25.08.2014, Владикавказ.

<sup>2</sup> ПМА2: мужчина, около 60 лет, 22.08.2014, Владикавказ; мужчина, около 40 лет, 28.08.2014, Владикавказ.

<sup>3</sup> ПМА2: женщина, около 40 лет, 25.08.2014, Владикавказ.

Победоносца, полностью разрушенный в 1930-х гг., школа же была построена на территории бывшего церковного сада<sup>1</sup>. Это обстоятельство лежит в формировании нарратива, который выстраивает между отдельными событиями (разрушение старого храма, сентябрьскую трагедию и постройку нового храма) причинно-следственные связи и стремится объяснить произошедший теракт, используя религиозную риторику воздаяния за греховные поступки (разрушение храма в советский период)<sup>2</sup>.

### **ЛЕГЕНДАРНЫЙ СВЯЩЕННИК СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА: ИСТОРИЯ АДАПТАЦИИ, ИННОВАЦИИ И НЕПОКОЛЕБИМОСТИ<sup>3</sup>**

*Л. Весик*

Тарту, Эстония

В своей статье я рассмотрю, как изменялась позиция лютеранского священника в течение XX в., на примере жизни и работы легендарного лютеранского пастора Херберта Куурме (1911–2005). Цель статьи – рассмотреть возможности священника в период сложных социополитических перемен в дискурсе личности, власти и адаптации. Куурме жил и работал в городе Центральной Эстонии, известном своей историей, и помог передать и сформировать его менталитет.

Основные источники, имеющиеся в моем распоряжении: фольклористические интервью с Куурме<sup>4</sup>, написанные им книги<sup>5</sup>, материалы СМИ и воспоминания горожан.

#### **Теоретические точки**

Переход от одного культурного самосознания к другому – сложный и длительный процесс, при котором действуют различные факторы. Понять изменения в персональном и социальном

<sup>1</sup> ПМА. – Режим доступа: <http://beslan-hram.ru/index.php/pravoslavie-v-beslane/13-1902>. – Дата доступа: 22.06.2015.

<sup>2</sup> ПМА: женщины, около 40 лет, 23.08.2014, Беслан.

<sup>3</sup> Статья связана с грантом IRG 22-5.

<sup>4</sup> Статья связана с грантом IRG 22-5. Интервью с Куурме 1981, 2002–2004, Эстонский фольклорный архив; радио. Режим доступа: URL: <http://arhiiv.err.ee/vaata/kirikuelu-herbert-kuurme-100>.

<sup>5</sup> Kuurme, H. 2001a. Pildikesi Põltsamaa ajaloo. IPõltsamaa: Põltsamaa Linnavalitsus; Kuurme, H. 2001b. Pildikesi Põltsamaa ajaloo. II. Kirikuehitamine. Põltsamaa: Põltsamaa Linnavalitsus.

самосознании помогают нарративы, фиксирующие происходящее и выделяющие постоянные элементы процесса<sup>1</sup>. Я использую при описании нового культурного пространства, возникшего при советской власти, теоретические рамки Кима<sup>2</sup>. Согласно им, в межкультурном пространстве происходит по меньшей мере трехступенчатый процесс, последняя фаза которого – психологический рост. Он подчеркивает, что успешность процесса адаптации в изменившихся условиях зависит от способностей индивида приспосабливаться к изменившейся работе и окружающей среде и напрямую зависит от навыков общения; таким образом, решающее значение в каждой ситуации имеют личностные качества человека. Психолог Тайфель определяет социальное самосознание как часть индивидуальной концепции себя. Это означает, что человек категоризирует себя как члена конкретной социальной группы, в принадлежности к группе важно как его символическое, так и конкретное значение<sup>3</sup>. Теории социальной психологии описывают самосознание как социальный феномен, тесно связанный также с его способностью взять на себя определенную роль<sup>4</sup> – адаптация к социальным условиям означает интеграцию своих ролей и принадлежности в единое целое. В случае Куурме важно его самосознание как священника и ответственность за роль священника.

---

<sup>1</sup> *Mankowski, E. S.* Narrative concepts and analysis in Spiritually-based communities. *Journal of Community Psychology*, 28 (5) / E. S. Mankowski, J. Rappaport, – 2000. – P. 479–493.

<sup>2</sup> *Kim, Y.* Becoming intercultural: An integrative theory of communication and cross-cultural adaptation. Thousand Oaks, CA: Sage; *Kim, Y.* 2007. Ideology, Identity, and Intercultural Communication: An Analysis of Differing Academic Conceptions of Cultural Identity. *Journal of Intercultural Communication Research*. – Vol. 36, – № 3, November 2007. – P. 237–253.

<sup>3</sup> *Tajfel, H.* Social identity and intergroup behavior / H. Tajfel // *Social Science Information*, 13. – P. 65–93; *Tajfel, H.* 1979. An integrative theory of intergroup conflict. In W. G. Austin & S. Worchel (eds.), *The social psychology of intergroup relations* / H. Tajfel. – Chicago, Nelson. – 1979. – P. 33–47.

<sup>4</sup> *Stryker, S.* Symbolic interactionism: A social structural version. Menlo Park, CA: Benjamin/Cummings; Оңже 1987. Identity theory: Developments and extensions. In: K. Yardley & T. Honess (Eds.). *Self and identity: Psychosocial perspective* / S. Stryker. – N. Y.: Wiley, 1980. – P. 89–103.

## Период перемен

Куурме вырос в Харьюмаа в семье крестьянина, где считалось важным дать детям образование. Все шестеро детей получили хорошее образование. Родители отпустили его учиться в Таллиннскую мужскую гуманитарную гимназию, которую он окончил в 1930 г. Затем он отслужил год в армии, получив звание младшего унтер-офицера за лучшие результаты экзаменов в полку. После службы он два года помогал вести хозяйство на хуторе<sup>1</sup>.

В 1933–1937 гг. он учился на факультете теологии Тартуского университета и входил в Эстонское студенческое общество. Уже на втором курсе его освободили от платы за обучение, а на четвертом даже выплатили маленькую стипендию. Каникулы он проводил, помогая на хуторе. Куурме возвели в сан пастора 26 декабря 1938 г., и он прослужил два года адъюнктом в Ю-Эстонии, где одной из его задач было развитие работы с молодежью. 13.10.1939 г. его назначили пастором в Пылтсамаа. У него (как и у других молодых) появилась неожиданная возможность получить собственную церковь, поскольку в 1939 г. остзейским немцам пришлось в принудительном порядке уйти, и освободилось множество должностей пасторов.

В 1917 году в Тарту была основана Эстонская евангелическо-лютеранская церковь, созданная на базе церкви, действовавшей по шведским и российским церковным законам. К лютеранской церкви в то время принадлежало 920 000 человек, т. е., более 80 % населения. С 1918 г., начиная с обретения Эстонией независимости, происходило последовательное отделение церкви от государства, например, закон божий стал для учеников предметом по выбору, у церкви отчуждали земли так называемых церковных мыз, изменились многие личные привилегии пасторов. В 1926 г. изменился закон о семье (рождения, браки и смерти регистрировались в поселковой и волостной управе); изменился закон о церкви (больше нельзя было заполнять метрики, данные перешли в расположенный в Таллинне архив). Таким образом, до Эстонской Республики и особенно в ее время произошли большие изменения, задачи пастора изменяются, привилегии сокращаются.

Он сразу приступил к созданию воскресной школы и начал преподавать в гимназии латынь. Сам он оценивает преподавание положительно: «Я познакомился как с учителями, так

---

<sup>1</sup> *Kuurme, H. Pildikesi Põltsamaa ajaloo. I Põltsamaa: Põltsamaa Linnavalitsus / H. Kuurme. – С. 128.*

и с учениками»<sup>1</sup>. Куурме часто был в пасторате с раннего утра до 22 часов. В его лице церковь получила решительного пастора, ориентированного на объединение прихода.

Эстония открыла государственную границу для военных баз русских войск в 1939 г. В июне 1940 г. в Пыльтсамаа прибывают воинские части, которые начинают строить там аэродром. Куурме характеризует период между июнем и новыми выборами в августе как время, когда ежедневно играл военный оркестр и бесплатно показывали кино<sup>2</sup>. 5 июля эстонское правительство было распущено, и уже 14–15 июля состоялись новые выборы. Началась национализация, в октябре – земельная реформа, для церкви установлены новые ограничения (пастор больше не имеет права преподавать в школе, национализирован пасторат; пастор стал платить аренду за свою комнату и канцелярию). С декабря поступают предписания со списком наказаний за нарушения (за преподавание закона божьего несовершеннолетним и учащимся в частном или государственном учебном заведении – до года исправительных работ, принудительные сборы на нужды церкви или религиозного объединения – до 6 лет или штраф 300 рублей, и т. д.).

Ночью 14 июня 1941 г. происходит депортация: из Пыльтсамаа вместе с семьями увезли чиновников, военных и образованных людей. В самом начале войны от немецких бомб сгорели церковь и крепость. При отступлении немцев сгорело порядка 75 % городских зданий, были уничтожены мосты и фабрики, но больше всего пострадали жилые дома.

### **Во время Второй мировой войны и после нее**

Куурме вспоминает свой первый поход к сгоревшей церкви: «23 июля я вернулся в город. Первый поход был к руинам церкви. Я сидел возле бывшей кафедры, и слезы падали на покрывающий пол пепел»<sup>3</sup>.

Задачей молодого пастора было восстановление церкви из руин. Уже 7 сентября 1941 г. Куурме начал сбор пожертвований на церковь. Согласно его собственным записям и воспоминаниям горожан, он сам ко всему приложил руку, искал помощь и говорил

---

<sup>1</sup> *Kuurme, H. Pildikesi Põltsamaa ajalooost. I. Põltsamaa: Põltsamaa Linnavalitsus / H. Kuurme. – С. 149.*

<sup>2</sup> Там же. – С. 173.

<sup>3</sup> Там же. – С. 196.



со всеми, писал письма, звонил, ходил на места. Закупались бревна и пиломатериалы, люди сами ходили на лесозаготовку. Нужно отметить, что местные предприниматели помогали церкви, как могли: хуторяне по призыву пастора приносили дополнительное питание работникам.

Война, нестабильные времена и непоколебимость пастора сплотили людей вокруг церкви. Куурме продолжает занятия в воскресной школе и молодежном собрании, проводит службы по случаю годовщин эстонских деятелей культуры, в память об июньской депортации и о погибших – и это все помимо обычной службы. На богослужениях всегда былолюдно (в 1943 г. на богослужение по прошедших конфирмацию в городском парке собралось 6 000 человек). По количеству принявших конфирмацию детей видно значение церкви в нестабильные времена: 1938 г. – 158, 1939 г. – 122, 1940 г. – 256, 1941 г. – 59, 1942 г. – 62, 1943 г. – 216, 1944 г. – 119, 1945 г. – 75. Куурме пишет о конфирмациях 1941 года: «Я как сейчас помню, как в тот день, когда мы шли длинным шествием по улице Аллика и Йыгеваскому шоссе из дома для конфирмаций в церковь, на улицах стояло много местного народа и советских военных. Военные удивленно смотрели на наших девушек в белых платьях и юношей в темных костюмах»<sup>1</sup>. Однако из-за отсутствия церкви было трудно найти помещения.

Куурме описывает собрания перед восстановлением церкви. Церковь было решено отстроить на новом месте: «Однако у старого места церкви обнаружилось множество недостатков. Узкое и высокое помещение сложно отапливать, поскольку воздух поднимается вверх. Орган находился под колокольной, поглощавшей нежные органские звуки. Не было места для хора. Также не было места, где прихожане могли оставлять лошадей, и для этого приходилось использовать дом Общества земледельцев на другом берегу реки. Церковная территория была прижата к крепостному рву. Также люди того времени еще хорошо помнили избиение людей на крепостном дворе во время революции 1905 г. Поэтому все единогласно высказались за строительство церкви на новом месте»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Kuurme, H. Pildikesi Põltsamaa ajaloost. I Põltsamaa: Põltsamaa Linnavalitsus / H. Kuurme. – С. 188.*

<sup>2</sup> *Kuurme, H. Pildikesi Põltsamaa ajaloost. I Põltsamaa: Põltsamaa Linnavalitsus / H. Kuurme. – С. 207.*

В 1945 г. вступают в силу новые требования: религиозные объединения зарегистрировались, подписав заявление в присутствии не менее 20 свидетелей. Подписавшиеся должны были представить свои адресные данные и дополнительную информацию. Куурме советует зарегистрировать 700-летнюю церковь таким образом, чтобы из разных административных единиц приход в Таллинн поступили заявления с подписями, данными и всем необходимым: в Таллинн были отправлены подписи и данные 500 человек.

Большая заслуга Куурме – строительство церкви в антирелигиозные времена<sup>1</sup>. Быстрые и целенаправленные действия дали хороший результат. Когда приходит весть, что в первую очередь следует восстановить старые памятники культуры, Куурме принимает быстрое решение на строительство церкви на старом месте. В 1945 г. из Москвы приходит разрешение на строительство церкви. Уже в 1947 г. Эстонское правительство через уполномоченного по делам религий требует отчитаться, кто вообще решил строить церковь, и тогда разрешение Москвы становится большой поддержкой.

В то время, когда закрывались церкви, Куурме имел большую рабочую нагрузку, начиная с практических строительных, лесных и полевых работ и заканчивая преподаванием и упорным служением своему делу. Как необходимую уступку в конце войны он принял и задание местного отдела образования в качестве добровольной благотворительной работы восстановить школу и найти для нее учителей. Бескорыстная и самоотверженная помощь общине стала причиной, по которой он избежал мартовской депортации 1947 г.

Послевоенные годы оказались трудными из-за бедности, новых законов, деконструкции хуторов и необходимости поднимать государство из руин. В 1947 г. Куурме замечает, что неустанный

---

<sup>1</sup> Влияние советской политики см. Ringvee, Ringo 2002. *Estonian Evangelical Lutheran Church*. Melton, J. G. & Baumann, M. (Eds.). *Religions of the World. A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO. – С. 441; Sõtšov, Andrei 2004. *Eesti Õigeusu piiskopkonna hariduskorraldus ja vaimulikkond 1945–1953*. MA Dissertationes, Tartu: Tartu Ülikool; Онже. 2008. *Eesti Õigeusu piiskopkond Nõukogude Religioonipoliitika mõjuväljas 1954–1965*. PHD Dissertationes. Tartu: Tartu Ülikool.

коллективный труд уже идет не так хорошо, помогать приходят, но в то же время на повестке дня восстановление из руин города и собственных домов, но храм в Пыльтсамаа был готов и снова освящен в 1952 г. Обстановку для церкви Куурме скупал у приходов, которые в ту пору ликвидировались: алтарь, кафедру, светильники и колокола привезли из закрытой церкви Тартуского университета, орган В. Зауэра (1900) – из вильяндиской Яновой церкви. Две картины створчатого алтаря в поворотной раме «Женщины у могилы Иисуса» (В. Ф. Крюгер, 1860 г.) и «Христос на кресте» (Ю. Хаген-Шварц, 1894 г.) были получены таким же образом. Редкий образец сакрального текстиля – напольный ковер с символами веры, надежды и любви (сотканного по эскизу Р. Сеппа на местном ремесленном комбинате в 1956 г.).

При поддержке добровольцев Куурме решает восстановить и колокольню, чтобы установить на ней изготовленный в 1751 г. флюгер, упавший в 1941 г., в 1969 г. было завершено восстановление барочного шпиля.

В 1960-х гг. ЕЭЛЦ вступила в несколько всемирных организаций, восстановились связи с духовенством диаспоры, из нескольких стран начала поступать духовная литература и периодика. Старые церкви, считавшиеся памятниками старины, были пунктами назначения туристических и культурных поездок, в них проводились органные концерты и записывали музыкальные пластинки.

Куурме служил в пыльтсамааской церкви в 1939–1993 гг. и вдобавок обслуживал церкви близлежащих уездов (1939–1943 гг. – Колга-Яани, 1969–1983 гг. – приход Пилиствере, 1965–1979 гг. – приход Курси). К этому добавились и новые обязанности: в 1978–1993 гг. Куурме был пробстом вильяндиского пробства, а в 1977–1993 гг. – ассессором консистории и преподавателем. Он сыграл свою роль в руководстве церковной жизнью и направлении ее развития.

По его словам, это было очень важно, чтобы поддерживать связь с людьми и создавать чувство общности. Ему помогала супруга Аста, органист и капельмейстер церковного хора. Журналист Пазнурм вспоминает встречу с Куурме, которую можно привести как пример стиля его общения: «Когда я, попал в Пыльтсамаа в 1990 г., разыскивая забытые семейные корни и родовое гнездо, Херберт Куурме покорила меня своими обширными и глубокими познаниями (кстати, он еще точно помнил принципы

моей прабабушки Мари Раудсик и свои беседы с ней). Он был пропитан местной жизнью и культурой, десятилетиями знал людей, их судьбы и мечты. При всей универсальности человеческой природы он всегда видел возможность двигаться вперед, считая, вероятно, вершиной этого служащего другим из любви к Богу и любящего человека»<sup>1</sup>.

Выдающиеся личные качества, готовность к общению, целеустремленность, самооценка, а также совокупность персонального и социального самосознания создали уникальную личность. По прошествии времени оглядываясь на его работу, следует отметить, что он говорил в своих проповедях 1960-х гг. о М. Ганди, о его мирном сопротивлении, о философии А. Швейцера и о многом, в те годы воодушевлявшем людей<sup>2</sup>. Он сумел донести этих мыслителей в философском ключе до прихожан.

В 1995 г. он стал почетным гражданином города Пыльтсамаа, а в 2006 г. был создан фонд памяти Куурме, из которого выплачиваются стипендии студентам-теологам. На момент написания статьи в городе проходит кампания по сбору пожертвований на установку мемориальной скамьи Куурме. Благодаря выдающимся человеческим качествам приход ЭЕЛЦ стал одним из крупнейших в Эстонии по числу членов, и в прошлом году во время опроса населения, Куурме был признан самым известным жителем Пыльтсамаа всех времен.

---

<sup>1</sup> *Paenurm, M.* Herbert Kuurme – fenomeni algpõhjused on Jumalas / M. Paenurm.

<sup>2</sup> *Mikovits, B.* Põltsamaal korjatakse raha legendaarse Herbert Kuurme mälestuspingi jaoks / B. Mikovits.

## ПРАВОСЛАВНЫЙ КЛИР ЭПОХИ «ПОБЕДИВШЕГО АТЕИЗМА» В ПРИКАМЬЕ

*С. В. Рязанова*

Пермь, Россия

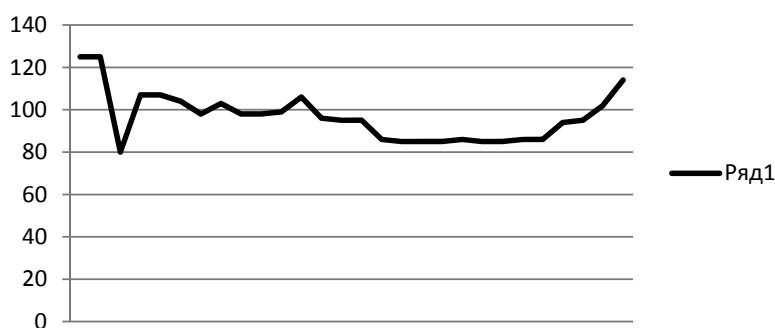
Прикамье в советский период было в полной мере включено в протекающие в конфессиональной сфере процессы. Начиная с 1943 г. – даты заключения своеобразного «союза» между государством и РПЦ – частично был возвращен, либо восстановлен ряд храмов, сложился график служб – на фоне декларируемой «светскости» культуры победившего социализма. Существование в условиях отделенности от государства в сочетании с жестким контролем определяло не только портрет духовенства региона, но и стратегии его богослужебного и социального поведения<sup>1</sup>.

За период с 1947 г. по 1990 г. можно говорить об относительной стабильности численности клириков (рис. 1) и признать, что колебания в 40 человек являются значимыми при функционировании всего 41 храма на территории края. Что касается среднего возраста клириков, то налицо явное омоложение (рис. 2), связанное с постепенным отходом от дел представителей дореволюционного духовенства, а также рукоположением в годы перестройки некоторого числа амбициозных молодых людей. Уровень образования клира (рис. 3) был напрямую связан

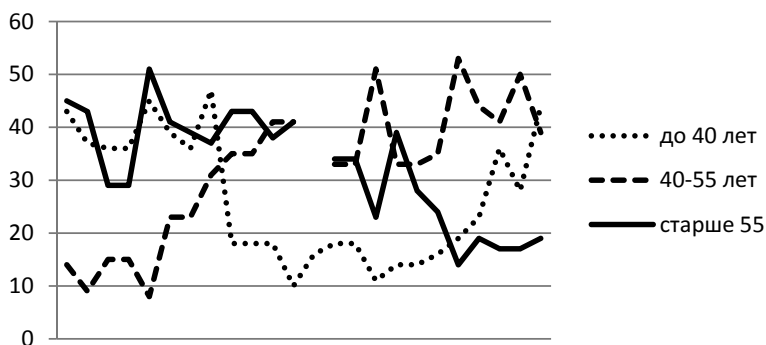
---

<sup>1</sup> Количественные данные приводятся на основании информационных отчетов Уполномоченного по делам религий Пермской области из Государственного архива Пермского края: за 1959 г. // Ф. р-1204, оп. 2, д. 10, л. 2; за 1960 г. // Ф. р-1204, оп. 2, д. 12, л. 6-8; за 1962 г. // Ф. р-1204, оп. 2, д. 13, л. 33; за 1964 г. // Ф. р-1204, оп. 2, д. 15, л. 11; за 1966 г. // Ф. р-1204, оп. 2, д. 19, л. 6; за 1967 г. // Ф. р-1204, оп. 2, д. 19, л. 43; за 1968 г. // Ф. р-1204, оп. 2, д. 19, л. 79; за 1969 г. // Ф. р-1204, оп. 2, д. 21, л. 3; за 1970 г. // Ф. р-1204, оп. 2, д. 24, л. 6; за 1971 г. // Ф. р-1204, оп. 2, д. 27, л. 56; за 1972 г. // Ф. р-1204, оп. 2, д. 29, л. 64; за 1974 г. // Ф. р-1204, оп. 2, д. 29, л. 155; за 1975 г. // Ф. р-1204, оп. 2, д. 32, л. 69; за 1976 г. // Ф. р-1204, оп. 2, д. 32, л. 69; за 1977 г. // Ф. р-1204, оп. 2, д. 32, л. 156; за 1978 г. // Ф. р-1204, оп. 2, д. 33, л. 12; за 1981 г. // Ф. р-1204, оп. 3, д. 38, л. 47; за 1982 г. // Ф. р-1204, оп. 3, д. 39, л. 8; за 1983 г. // Ф. р-1204, оп. 3, д. 11, л. 63; за 1984 г. // Ф. р-1204, оп. 3, д. 11, л. 77; за 1985 г. // Ф. р-1204, оп. 3, д. 11, л. 100; за 1986 г. // Ф. р-1204, оп. 3, д. 11, л. 125; за 1987 г. // Ф. р-1204, оп. 3, д. 11, л. 142; за 1988 г. // Ф. р-1204, оп. 3, д. 11, л. 169; за 1989 г. // Ф. р-1204, оп. 3, д. 65, л. 155; за 1990 г. // Ф. р-1204, оп. 3, д. 65, л. 167.

с каналами рекрутирования служителей, одним из них было рукоположение служащих из числа пономарей, чтецов и хористов<sup>1</sup>. Это не способствовало высокому уровню грамотности, но давало некоторые гарантии наличия опыта церковной жизни. Повышение доли светского образования падает на годы застоя, который коснулся и церковной жизни. В тот же период идет и постепенное увеличение числа имеющих высшую духовную степень и получивших ранг кандидата богословия, скорее всего – благодаря отсутствию явных гонений на клир, что означало безбедную жизнь для духовенства как страты.



*Рис. 1. Численность клира*



*Рис. 2. Возрастная динамика клира*

<sup>1</sup> Информационный отчет за 1970 г. – Л. 7.

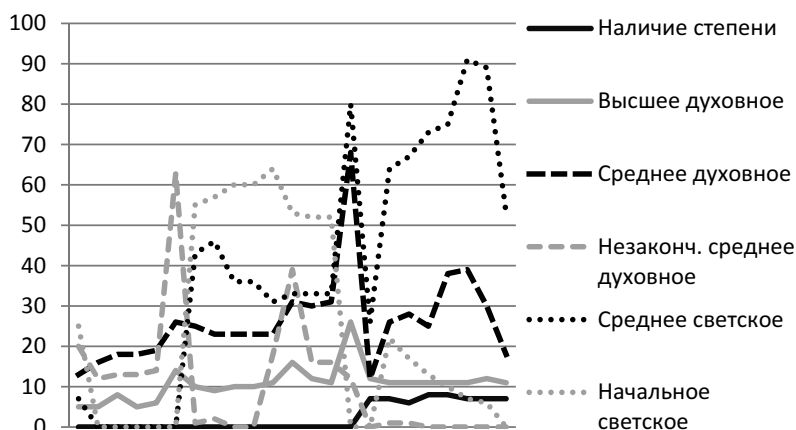


Рис. 3. Образовательный ценз

С мая 1961 г. духовенство лишено прав по управлению приходами и финансово-хозяйственной деятельности и переведено на твердые оклады, в церквях заведена квитанционная система, что привело к падению доходов части духовенства, его активности и заинтересованности в служении<sup>1</sup>. Чтобы стимулировать клир, епархия назначает дотации<sup>2</sup>, сокращая штат<sup>3</sup>. Клер начинает отпирать требы на дому<sup>4</sup>, избегая выдачи квитанций и присваивая оплату<sup>5</sup>. Снижение доходов коснулось не всех: со стороны верующих поступали жалобы о том, что священники и дьяконы получают по 500 рублей оклада, бездельничают и «живут как помещики»<sup>6</sup>, их зарплаты колебались от 500 (крупные городские храмы) до 100 рублей (небольшие села)<sup>7</sup>. В 1983 г. при назначении священника в церковь пос. Ильинское владыка оговаривал, что назначенный будет получать 250 рублей, а не 150 – «как

<sup>1</sup> Информационный отчет за 1962 г. – Л. 14.

<sup>2</sup> Там же. – Л. 7.

<sup>3</sup> Там же. – Л. 15.

<sup>4</sup> Справка о нарушениях законодательства о культах // ГАПК. – Фонд р-1204. – Оп. 2. – Д. 5. – Л. 31.

<sup>5</sup> Справка по ознакомлению и проверке деятельности служителей культа и других церковников, церквей с. Телес и д. Курилово Ординского района // ГАПК. – Фонд р-1204. – Оп. 2. – Д. 5. – Л. 37.

<sup>6</sup> Информационный отчет за 1963 г. – Л. 12.

<sup>7</sup> Справка о доходах священников // ГАПК. – Фонд р-1204. – Оп. 3. – Д. 37. – Л. 47.

уборщица»<sup>1</sup>. Показателем того, насколько богатой была местная церковь, служит акт списания денег на однодневный (!) прием владыки: мяса 50 кг., 24 бутылки коньяка, ром, 48 бутылок шампанского, 40 бутылок водки «Экстра» и 32 бутылки обыкновенной, гуси, куры, кета, судак, консервы рыбные, колбаса копченая, сардельки, «ноги скотские», черная икра<sup>2</sup>.

Претендуя на окормление паствы, клирики не всегда следовали правилам христианского поведения, вмешиваясь в дела прихода, отказываясь проводить требы на дому<sup>3</sup>. Батюшка из с. Елово, считаясь официально безработным, активно отправлял у себя на дому обряды и совершал требы по деревням, за что брал с верующих по 10–25 рублей<sup>4</sup>. Про настоятеля церкви д. Заборная писали, что он очень любит деньги, торгует предметами церковного культа<sup>5</sup>. Доброжелатели докладывали, что в церкви г. Кизел служители храма постоянно ругаются с членами совета, псаломщик «не верит ни в бога, ни в черта, ни в дьявола, а верит в деньги»<sup>6</sup>, ленив, груб и дерзок. Об игумене из с. Искор сообщалось, что он отсидел 10 лет, торговал церковной утварью и продавал фотоснимки икон<sup>7</sup>. Были случаи, когда в церковь привозили покойника, а извещенный «дежурный» священник не являлся на отпевание<sup>8</sup>. О настоятеле церкви Нижней Курьи прихожане

---

<sup>1</sup> Письмо архиепископа от 09.12. 1983 г. Настоятелю и Церковному совету храма в поселке Ильинское // ГАПК. – Фонд р-1204. – Оп. 3. – Д. 202. – Л. 76.

<sup>2</sup> Выписка из акта от 05.02.1971 г. о списании денежных средств, истраченных на прием владыки // ГАПК. – Фонд р-1204. – Оп. 3. – Д. 174. – Л. 4.

<sup>3</sup> Информационный отчет за второй квартал 1947 г. // ГАПК. – Фонд р-1204. – Оп. 2. – Д. 1. – Л. 12.

<sup>4</sup> Информационный отчет за ??? // ГАПК. – Фонд р-1204. – Оп. 2. – Д. 3. – Л. 248.

<sup>5</sup> Справка на Коряка Владимира Дмитриевича // ГАПК. – Фонд р-1204. – Оп. 1. – Д. 19. – Л. 144.

<sup>6</sup> Письмо Секретарю Пермского областного промышленного комитета тов. В. А. Константиновой // ГАПК. – Фонд р-1204. – Оп. 2. – Д. 5. – Л. 12–13.

<sup>7</sup> Докладная записка о причинах снятия священников с регистрации // ГАПК. – Фонд р-1204. – Оп. 2. – Д. 10. – Л. 8.

<sup>8</sup> Докладная записка о религиозной ситуации в Пермской области // ГАПК. – Фонд р-1204. – Оп. 3. – Д. 101. – Л. 19.



сообщали, что он всех «обругивает», в том числе, и служащего с ним священника, требует повторно продавать купленные, но не горевшие, свечи<sup>1</sup>. Несоответствие нормам христианской морали приводило и к внутренним конфликтам в храмах: например, в Свято-Никольской церкви Г. Чусовой<sup>2</sup> ссора была вызвана наличием одного добросовестного батюшки, проводящего службы по правилам, и недобросовестных второго священника и дьякона.

Нередки были и случаи нарушения светского законодательства и норм бытового поведения. О дьяконе Лысьвенской церкви сообщалось, что он постоянно выпивает, вплоть до задержания нарядом милиции<sup>3</sup>. В протоколе другого храма<sup>4</sup> содержится разбор «хулиганских выходков» местного клирика – попрошайничество у прихожан и кассира церкви, развод с женой и сожительство с другой, служение в нетрезвом виде. Отдельное внимание уделялось случаю, когда этот «труженик церкви» опоздал на полчаса на пасхальную литургию и службе пришлось идти к нему домой будить. Отчеты упоминают о запоях протоиереев и дьяконов храмов областного центра<sup>5</sup>. Письма прихожан Новокладбищенской церкви Перми повествуют о грубости и драках служителей, о том, что батюшку «увозят на такси “в дрезину”»<sup>6</sup>. Еще один клирик, имея 5 классов образования и отработав некоторое время в колхозе, был осужден на три года за хулиганство, исключен из семинарии за пьянство, и, тем не менее, рукоположен в Соликамске, где «вел себя развязно, пьянствовал» и получил четыре месяца исправительных работ за избивание школьника<sup>7</sup>. Встречались

---

<sup>1</sup> Жалоба прихожан Свято-Никольской церкви поселка Нижняя Курья // ГАПК. – Фонд р-1204. – Оп. 3. – Д. 101. – Л. 20.

<sup>2</sup> Рапорт церковного совета Свято-Никольской церкви г. Чусового и группы верующих архиепископу Пермскому и Соликамскому Сергию от 31 августа 1962 г. // ГАПК. – Фонд р-1204. – Оп. 3. – Д. 173. – Л. 139–141..

<sup>3</sup> Справка о нарушениях законодательства о культах // ГАПК. – Фонд р-1204. – Оп. 2. – Д. 5. – Л. 33.

<sup>4</sup> Протокол заседания церковного совета Нытвенской Всесвятской церкви от 13. 05. 1970 // ГАПК. – Фонд р-1204. – Оп. 1. – Д. 20. – Л. 207–208.

<sup>5</sup> Информационный отчет за 1970 г. – Л. 10–27.

<sup>6</sup> Письма прихожан Всехсвятской Ново-Кладбищенской церкви // ГАПК. – Фонд р-1204. – Оп. 3. – Д. 119. – Л. 137–150; 156.

<sup>7</sup> Докладная записка о причинах снятия священников с регистрации // ГАПК. – Фонд р-1204. – Оп. 2. – Д. 10. – Л. 8.

среди служителей и злостные алиментщики<sup>1</sup>, а также заставляющие детей попрошайничать на паперти, избивающие членов семьи<sup>2</sup>, осужденные на два года исправительных работ за покушение на совершение «актов мужеложства»<sup>3</sup>.

Есть примеры и противоположного характера. Священник церкви с. Беляевка<sup>4</sup> покупал подарки прихожанам, билеты в кино и конфеты детям, помимо причастия бесплатно раздавал вино, за что его пытались обвинять в «спаивании верующих на церковные деньги», пытался привлечь на свою сторону членов церковного совета: «в обращении с верующими старается заискивать (целует и обнимает многих). Приглашает к себе домой. В отношении ряда женщин старается проявить себя как мужчина, не считаясь с возрастом»<sup>5</sup>. Возможно, последующее обвинение священника в мужеложстве и растлении юношей<sup>6</sup> было сфальсифицировано с целью отстранения от служения активного клирика. Другого батюшку уполномоченный предлагал снять с регистрации за установление монастырского служения в церкви, привлечение к прислуживанию и пению в хоре детей, подготовку молодежи к семинарии, недовольство тем, что причащают и исповедуют некрещеных<sup>7</sup>. Он же, по словам свидетелей, заставлял дьякона читать по служебнику «все, что посвящено Романовым», крестил детей без ведома родителей, «всегда стремился проникнуть в семью коммуниста»<sup>8</sup>. Иеромонах из с. Усть-Сыны организовал привоз святых мощей из Киева, способствовал выведению из состава церковного совета неактивных членов, и – как ни нелепо выглядит это обвинение – «обшил здание храма тесом без раз-

---

<sup>1</sup> Информационный отчет за 1966 г. – Л. 18.

<sup>2</sup> Жалоба прихожан на дьякона церкви села Общий рудник // ГАПК. – Фонд р-1204. – Оп. 3. – Д. 141. – Л. 1.

<sup>3</sup> Справка по делу В. В. Темерциди // ГАПК. – Фонд р-1204. – Оп. 3. – Д. 8. – Л. 230.

<sup>4</sup> Докладная записка // ГАПК. – Фонд р-1204. – Оп. 1. – Д. 19. – Л. 221.

<sup>5</sup> Там же. – Л. 221.

<sup>6</sup> Докладная записка о причинах снятия священников с регистрации. – Л. 6.

<sup>7</sup> Там же. – Л. 6.

<sup>8</sup> Там же. – Л. 6.

решения горисполкома<sup>1</sup>. По аналогичным обвинениям (крестили детей в антисанитарных условиях, вне церкви; освящали дома; отпевали без свидетельства, торговали предметами из алтаря) в 1960 г. было снято с регистрации 17 человек<sup>2</sup>.

В целом же духовенство Прикамья в советский период предстает как политически лояльное по отношению к режиму. В чтении проповедей клир осторожно использовал материал из журналов Московского патриархата, посвященный укреплению веры и устоев церкви. Значительная часть служителей культа в силу малограмотности вообще не читала проповеди<sup>3</sup>.

Впрочем, не обошлось и без исключений: служитель с. Егва в проповедях говорил, что «вся земля грешна, Господь скорбит по ней, вся она со всем на ней создаваемым сгорит, и народится новая земля»<sup>4</sup>. Наблюдатели отмечали, что священники все чаще читают проповеди «на потребу дня», стремятся уйти из-под контроля церковных советов<sup>5</sup>. Имели место высказывания против церковной администрации. Один молодой священник жаловался, что правящий архиерей является малообразованным и несовременным человеком. Сам он не признавал монашество и апостольские правила, усматривал противоречия в догматике, говорил, что из-за престарелого возраста клира служить неинтересно<sup>6</sup>. Видимо, были и случаи, когда взгляды духовенства на местах не совпадали с позицией высшего клира, хотя это не сопровождалось отказом от сана: неслучайно в 1983 г. двое заштатных дьяконов были запрещены в служении за «возмущение прихожан»<sup>7</sup>.

Имел место и транзит из духовного сословия в светское, иногда неформальный. На одного из священников прихожане жаловались, что он «плохо служит, требы не правит, отслужит обедню кое-как и сразу из церкви бежит играть в шахматы, футбол, в клуб

---

<sup>1</sup> Докладная записка о причинах снятия священников с регистрации... – Л. 8.

<sup>2</sup> Информационный отчет за 1960 г. – Л. 10.

<sup>3</sup> Информационный отчет за 1964 г. – Л. 23.

<sup>4</sup> Информационный отчет за 1962 г. – Л. 17.

<sup>5</sup> Информационный отчет за 1967 г. – Л. 65.

<sup>6</sup> Беседа со священником С. И. Костаревым // ГАПК. – Фонд р-1204. – Оп. 2. – Д. 20. – Л. 11.

<sup>7</sup> Справка о религиозной ситуации в Пермской области // ГАПК. – Фонд р-1204. – Оп. 3. – Д. 111. – Л. 54.

играть на баяне»<sup>1</sup>. Налицо «случайность» принятия сана этим человеком, судя по данным его биографии<sup>2</sup>: до 1954 – столяр и шофер; 1954 – семинария; 1954–1956 – шофер; 1956 – сан дьякона; 1957–1964 – священник, и с августа 1964 он начинает работать как шофер в нефтеразведке. Другой клирик в беседах признавался, что, решаясь на учебу в семинарии, польстился на то, что будет обучаться на всем готовом. Сомневаясь в выгодности работы в церкви, он окончил потом курсы шоферов. От снятия сана его удерживало отсутствие накоплений и специальности, хотя имело место разочарование в клире – слишком много лгунов, лицемеров и жадин<sup>3</sup>. Ранее упоминаемый молодой священник искренне сожалел, что получил духовное образование и делился мечтами о поступлении на исторический факультет ЛГУ<sup>4</sup>. Он оказался очень амбициозным – вмешивался в финансовую деятельность приходского совета, пытался сместить старосту, отказался служить в деревне, в результате чего был выведен за штат<sup>5</sup>. Священник Добрянской церкви в беседе в 1970 г. сказал, что при наличии более крепкого здоровья давно ушел бы в гражданскую организацию, поскольку внутри церковной иерархии «много несправедливости со стороны епископа и батей», и большинство представителей высшего клира – «люди неискренние и жадные»<sup>6</sup>.

Очевидно, что в послевоенный период советское провинциальное духовенство в большей степени в своем поведении воспроизводило модель, характерную для всего общества, а не только для лиц духовного звания. Половинчатый статус РПЦ в социуме определил значительную зависимость клира от системы образования, образа жизни и реалий бытового поведения населения Советского Союза в тесной связи с совокупностью индивидуально-личностных характеристик служителей.

---

<sup>1</sup> Информационный отчет за 1964 г. – Л. 12.

<sup>2</sup> Там же. – Л. 12.

<sup>3</sup> Там же. – Л. 14.

<sup>4</sup> Беседа со священником С. И. Костаревым // ГАПК. – Фонд р-1204. – Оп. 2. – Д. 20. – Л. 11.

<sup>5</sup> Справка о протоиерее С. И. Костареве // ГАПК. – Фонд р-1204. – Оп. 3. – Д. 9. – Л. 316.

<sup>6</sup> Информационный отчет за 1970 г. – Л. 10.

## ОСМАНИЗАЦИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ: РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТ

В. В. Цибенко (Иванова)

Ростов-на-Дону, Россия

Воспоминания об имперском прошлом надолго сохраняются в коллективной памяти на территориях бывших империй, вызывая сложный спектр чувств от отторжения до ностальгии. В переходные периоды получает широкое распространение идеальный образ империи, порождающий стремления вернуть утраченное величие и единство. Наглядным примером этому служит постосманское пространство, где по мере приближения от периферии к центру набирает популярность идея воссоздания Османской империи.

В современной Турции при кризисе национальной идеи османское прошлое начинает рассматриваться как перспективная модель для будущего. Стратегия полиэтничности и религиозной терпимости при главенстве тюркского (турецкого) элемента и ислама призвана удовлетворить запросы максимально широкой аудитории – национальных и религиозных меньшинств, сторонников евроинтеграции, турецких националистов, пантюркистов и традиционалистского большинства мусульман-суннитов.

Ключевой составляющей новоосманской или неоосманской идентичности является именно ислам, а мусульманские объединения (*тарикаты, джамааты, вакфы*<sup>1</sup>) играют ведущую роль в популяризации османского наследия. Как отмечает С. В. Олюнин, «Две основные тенденции задают тон национальному дискурсу современной Турции: религиозность и османское наследие. Устойчивый интерес к османскому прошлому и исламу как источникам культурной идентичности в последние десятилетия наблюдается в интеллектуальной сфере, кинематографе, политической риторике, научных исследованиях, образовательных программах, туризме, переформатировании международных отношений»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Тарикат* (араб.) – суфийское братство, *джамаат* (араб., джемаат – тур.) – мусульманская община, *вакф* (араб.) – религиозный фонд.

<sup>2</sup> Олюнин, С. В. Имперские структуры управления и этноконфессиональные общины в Османском султанате / С. В. Олюнин // Журнал международного права и международных отношений. – 2012. – № 1. – С. 50–56.

Образ победоносного Османского султаната, простирающегося на трех континентах, а одновременно и Османского халифата – центра притяжения для мусульман всего мира, становится частью массовой культуры, определяя повседневную жизнь людей далеко за пределами Турции. Реставрируется, а нередко и реконструируется османская архитектура, объектами мемориализации становятся памятные события, даты, личности османской истории, СМИ создают моду на османский быт: от пищи до интерьеров. Популярность получает османское искусство – чаще имитация, чем подлинники. Османский суфизм и особый турецкий ислам с османскими корнями выступают как живое наследие, экспортный продукт и даже часть туристического бизнеса.

Символическим центром османского и одновременно религиозного возрождения становится имперская столица Стамбул, в противовес столице Турецкой Республики – светской Анкаре. «Нео-османский хронотоп» Стамбула<sup>1</sup> утверждается не только самим обликом города, но и постепенным видимым проникновением исламской атрибутики в прежде ограждаемую от религии сферу публичного пространства. Это, в первую очередь, касается внешнего облика. Женщины начинают покрывать голову даже в государственных учреждениях<sup>2</sup>, варьируя в зависимости от принадлежности к тому или иному течению разные предметы одежды: от красивых платков известных марок до черных одеяний, скрывающих все, кроме глаз. Мужчины реже открыто демонстрируют свою религиозную принадлежность, однако стамбульские улицы полны мусульман в исламских головных уборах и разных видах религиозной одежды.

Хотя со стороны связь между мусульманским облачением и османским ренессансом может показаться не столь очевидной, она фиксируется на протяжении всей почти вековой историей Турецкой Республики. Первый президент и лидер нации Мустафа Кемаль Ататюрк (1881–1938) в ходе своих модернизационных реформ уделял особое внимание внешнему облику турецких граждан. В 1925 г. был принят так называемый «закон о шляпах»,

<sup>1</sup> Walton, J. Neo-Ottomanism and the Pious Aesthetics of Publicness: Making Place and Space Virtuous in Istanbul / J. Walton. // *Orienting Istanbul: Cultural Capital of Europe?* Deniz Göktürk, Levent Soysal and İpek Türeli, eds. Routledge. – 2010. – P. 88–103.

<sup>2</sup> Соответствующий законодательный запрет действовал с 1925 г. и был снят только в 2013 г.

устанавливающий запрет на фески, чалмы и тюрбаны и вводивший европейские головные уборы. Одновременно были запрещены суфийские братства и закрыты суфийские обители, а мусульманский костюм позволялся только религиозным служащим при исполнении своих обязанностей в подобающем для этого месте. Традиционные головные уборы стали признаваться показателем косности и религиозной реакции. Как отмечает Н. Г. Киреев: «ислам в то время ассоциировался не просто с халифатским, султанским режимом, но и со всем косным, отсталым, консервативным, что превратило Турцию в полуколонию Европы, а затем привело к военному поражению»<sup>1</sup>.

Закон повлек массовые протесты, которые были стремительно подавлены. Только за два с половиной месяца с момента его введения подверглись казни 57 человек, сотни были приговорены к тюремному заключению<sup>2</sup>. Отказ от европейской шляпы стал символом мусульманского сопротивления светской республике и стремления воссоздать халифат на основе *шариата*. Многие мусульманские проповедники и сторонники возрождения империи приравнивали европейский костюм к измене религии, а уравнивание представителей разных религий в одежде воспринимали как оскорбление ислама. Как написал один из казненных за сопротивление реформе *мударрис*<sup>3</sup> Искилипли Мехмед Атыф Ходжа (1875–1926): «Мусульманину по *шариату* запрещено подражать немусульманам и уподоблять себя им, без необходимости надевая вещь, считаемую богохульственным обычаем и знаком»<sup>4</sup>.

Другим известным противником республики, отвергавшим европейский костюм, был соратник Атыфа Ходжи по Обществу *мударрисов*<sup>5</sup> – известный курдский проповедник Саид Нурси

---

<sup>1</sup> Киреев, Н. Г. История Турции: XX век / Н. Г. Киреев. – М., 2007. – С. 160.

<sup>2</sup> Aksoy, M. Başörtüsü-Türban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme / M. Aksoy. – İstanbul, 2005. – P. 114–115.

<sup>3</sup> *Мударрис* (араб.) – ученый, преподаватель медресе.

<sup>4</sup> İskilipli Âtif Efendi. Frenk Muka İlidliği Ve Şapka [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://osmanygt.files.wordpress.com/2012/06/iskilipli-atif-hoca-frenk-mukallitligi-ve-sapka.pdf>. – Дата доступа: 08.01.2015.

<sup>5</sup> *Джемиет-и Мюдеррисин*, было основано в 1919 г. Поддержало султана (халифа) и выступило против партизанских отрядов «Национальных Сил» (*Кува-и Миллие*), начавших борьбу за независимость Турции.

(1878–1960). Многократно судимый за антиконституционную деятельность<sup>1</sup>, Нурси отказывался снять чалму даже по настоянию судьи, упрекая общество в навязывании ему законов чуждой культуры<sup>2</sup>. Ученики Саида Нурси, *нурджулар*<sup>3</sup>, также при жизни учителя предпочитали чалму или черные тюбетейки. Мустафа Сунгур, впоследствии возглавивший *нурджулар*, после второй встречи с Нурси обрезал у своей шляпы козырек, превратив ее в такую тюбетейку<sup>4</sup>.

Проповеди Нурси о необходимости покрывания для женщин<sup>5</sup>, как и уподобления Ататюрка кораническому Даджалю<sup>6</sup>, снискали ему славу одного из главных антимодернистов своего времени. Одновременно он боролся с введением латиницы, выступая за сохранение сакрального арабского письма, а свои проповеди<sup>7</sup> читал и записывал на османском языке, призывая учеников переписывать их только арабицей. Хотя сейчас «Трактаты Света» Саида Нурси активно распространяются на современном турецком языке, напечатанные латинским шрифтом, а также на многих языках мира, сохраняется устремленность нурджулар на османское прошлое и восприятие светской модернистской республики как задумки дьявола.

---

<sup>1</sup> Цибенко (Иванова), В. В. Основные особенности деятельности последователей Саида Нурси (нурджулар) / В. В. Цибенко (Иванова) // Сектоведение. – Минск, 2014. – С. 102–111.

<sup>2</sup> Шестнадцатое письмо его «Трактатов Света». *Nursi, S. Mektubat. Risale-i Nur Külliyyatı / S. Nursi // Risale-i Nur Külliyyatı aramamotoru* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://www.risaleara.com/icindekiler.asp?kid=2>. – Дата доступа: 08.01.2015.

<sup>3</sup> *Нурджулар* (тур.) – служители света.

<sup>4</sup> *Atasoy, İ. Üstad'ın Manevi Evladı, Fena Fi'n Nur Mustafa Sungur / İ. Atasoy. – İstanbul: Nesil Yayınları, 2008. – P. 56.*

<sup>5</sup> Двадцать четвертое сияние «Трактатов Света». См.: *Nursi, S. Lem'alar. Risale-i Nur Külliyyatı / S. Nursi // Risale-i Nur Külliyyatı aramamotoru* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://www.risaleara.com/icindekiler.asp?kid=3>. – Дата доступа: 08.01.2015.

<sup>6</sup> Даджаль (араб.) – ложный мессия. Пятый луч «Трактатов Света». См.: *Nursi, S. Şualar. Risale-i Nur Külliyyatı / S. Nursi // Risale-i Nur Külliyyatı aramamotoru* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://www.risaleara.com/icindekiler.asp?kid=4>. – Дата доступа: 08.01.2015.

<sup>7</sup> Составившие «Трактаты Света» – «Рисале-и Нур».



Мода на знание арабского (реже, османского) языка и возвращение в обиход османской лексики стали в Турции, прежде всего, в религиозных кругах, одной из характерных тенденций последнего времени. Если с момента основания Турецкой Республики проводилась политика туркизации, включавшая стратегии по «очищению» языка и религии от *арабских заимствований*<sup>1</sup>, то сегодня вновь происходит арабизация турецкого языка и исламского пространства. Восстанавливаются прерванные связи с арабским миром, а ориентация на Запад дополняется, а иногда и сменяется ориентацией на Восток.

Новый османизм (известный также как неоосманизм) затрагивает не только Турцию и постосманское пространство. Он крайне популярен в местах проживания турецкой диаспоры и тюркских этносов, в первую очередь, в Германии и России. Например, немецкие и российские последователи кипрского шейха Назима (1922–2014), основателя суфийского братства хакканийа-раббанийа<sup>2</sup>, носят османские костюмы и прославляют нового османского султана и халифа<sup>3</sup>. Более того, в России увлечение османской имперскостью проявляется и среди этнических русских (в первую очередь, новообращенных мусульман) через Национальную организацию русских мусульман (НОРМ) и Русский османский клуб (Османенербе).

Таким образом, при успешности распространения нового османизма, прослеживается его прочная связь с исламом. Османская империя преподносится и воспринимается, прежде всего, как Османский халифат, центр силы мусульманского мира. Неоосманские идеи аккумулируют весь протестный потенциал антимодернизма турецких исламских (исламистских) течений, традиционно противопоставляющих религиозную империю светской республике. Высокая конвертируемость идей неоосманизма делает их крайне привлекательными для политических элит, а

---

<sup>1</sup> Выдвигались идеи о тюркских корнях ислама и первичном монотеизме древних тюрков.

<sup>2</sup> Подробнее см.: Цибенко (Иванова), В. В. Накшбандийский тарикат хакканийа (раббанийа) и неоосманский проект Шейха Назима Киприотского / В. В. Цибенко (Иванова) // Исламоведение. – 2014. – № 4.

<sup>3</sup> В 1993 г. *шейх* Назим назвал новым султаном предполагаемого правнука султана Абдулхамида II (1842–1918) – Селима Фарука (р. 1971). В 2010 г. *шейх* Назим объявил о новом халифе – короле Иордании Абдуллахе II. – Р. 1962.

активность религиозных групп способствует распространению этих идей даже за пределами постосманского пространства. Процесс османизации, увязанный с исламизацией, отражается на повседневной жизни мусульман, в том числе новообращенных. Османский образ жизни становится вновь актуален, отражая запрос на коренное изменение общества на религиозных началах.

## СЕКЦИЯ 6 КУЛЬТУРОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

---

### УРОВНИ ОФИЦИАЛЬНОЙ И ПОПУЛЯРНОЙ РЕЛИГИИ: ВОЗМОЖНЫЕ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ИХ СООТНОШЕНИЯ

*А. В. Саранин*  
Киев, Украина

Наименования «официальная» и «популярная» религии являются маркерами разных уровней актуализации религии в обществе. Их условное выделение обусловлено как процессами, происходящими в социуме и влияющими на его конфессиональное поле, так и изменениями, происходящими в самих религиозных системах.

Учение об уровнях актуализации религии является одной из недостаточно разработанных тем теории религии. Среди религиоведов его концептуализации еще не стали предметом обстоятельного изучения. Иногда представления о тех или иных уровнях религии воспринимаются как сами собой разумеющиеся и, соответственно, не нуждающиеся в излишних теоретизированиях.

Большинство исследователей настаивают на наличии двух уровней актуализации религиозной традиции. Речь идет об официально признанной религии и религии популярной, или народной. При этом их оппозиционность демонстрируется либо посредством критериев соответствия или несоответствия вероисповедному эталону, либо в перспективе адресации элите или народным массам.

Оппозиционность двух уровней функционирования религии предполагает разнообразие их контекстуальных эквивалентов. В научной литературе частотными эквивалентами являются следующие: религия элиты – религия масс; интеллигентизм элиты – народное благочестие; религия церковников – религия мирян; религия ученая – религия наивная; книжная религия – фольклорная религия; религия утонченная, изысканная – религия обыкновенная, вульгарная; религия организованная – религия неорганизованная; религия городская – религия крестьянская.

Такое разнообразие оппозиций является основанием для существования вариативных описательных концепций, авторы ко-

торых зачастую настаивают на принципиальном несоответствии двух уровней актуализации религии. Более того, их оппозиционность считается своего рода методологическим минимумом, необходимым для обсуждения проблемы популярной религии. Можно согласиться с мнением Ф.-А. Изамбера, для которого «разговоры о популярной религии всегда предполагают ее противопоставление чему-то другому, ее переводение в другую форму религии»<sup>1</sup>.

Оппозиционность двух уровней актуализации религии необходимо учитывать при реконструкции своеобразной вертикали модификаций их конфессионального проникновения. Стоит ли утверждать о взаимовлиянии официальной и популярной религий? Или популярная религия оказывается отклонением от стандартов официальной религии?

По сути, речь идет о релевантности выделения определенных уровней религии в соответствии с какими-то четкими критериями. Попутно возникает потребность в изложении особенностей корреляции между официальной и популярной религиями, что, в свою очередь, предполагает решение проблемы их семантической идентификации.

Официальную религию правомерно идентифицировать как систему вероисповедных, ценностных, нормативных и культовых положений, учрежденных институцией, функционирующей в конфессиональном поле общества, ограниченного рамками определенного исторического периода. Зачастую официальная религия представляется функционально идентичной нормативной парадигме конфессии, занимающей господствующее положение в реалиях социума.

Культивированный официальной религией нормативизм предназначен обеспечивать ее престижность в конфессиональном поле социума. Подобная престижность свидетельствует, с одной стороны, о завершенной институционализации религиозной традиции, а с другой, – о ее весомом теоретическом потенциале. Таковой потенциал обеспечивали представители элиты, – богословы, авторитетные священники, монахи. По поводу идентификации понятия «элита». По мнению Р. Шрайтера: «понятие “элиты”» обозначает утонченные богословием размышления не-

---

<sup>1</sup> Isambert François-André. Le sens du sacré: fête et religion populaire. – Paris, Ed. de Minuit, 1982. – P. 13.

которых верующих, противопоставленные более примитивному уровню понимания большинства приверженцев определенной религиозной системы»<sup>1</sup>. Для Е. Смилянской элита – «прежде всего образованная часть духовенства и ученых мирян, имевших представление о целостности христианского учения и следовавших догматике и уставу»<sup>2</sup>. При определении этого понятия следует учитывать историко-культурный контекст его употребления. В таком случае элитой были гуманисты эпохи Возрождения, т. е. культурный слой, представленный свободными и образованными людьми. Или элитой стоит считать всех, владеющих латинским языком в западноевропейском средневековом пространстве?

В конечном итоге официальная религия должна быть образцом для популярной религии, иначе ее функционирование теряет смысл. Естественно, что представители элиты пытаются всячески образумить носителей популярной религии, а ее проявления считают смесью поверхностных верований и суеверий. Для большинства из них популярная религия считается потенциальной девиантностью.

Насколько целесообразно рассматривать популярную религию как отклонение от нормативных требований официальной религии? Такой вопрос приводит к необходимости раскрыть ее семантический горизонт. Конструкт «популярная религия» существует в единственном числе. Но его единственность предполагает не только очевидную множественность модификаций, но и множественность вербальных соответствий. К последним относятся такие взаимозаменяемые термины, как «народная религия», «фольклорная религия», «общая религия», «массовая религия», «обыденная религия», «обыкновенная религия», «народное благочестие», «народная вера», «частная религия», «религиозные практики», печворк-религия и т. п. Семантически родственные термины оказываются либо возможными спецификациями популярной религии, либо обладающими эффективными оттенками, либо являются интервальными, либо содержательно дополняют, абсолютизируют некоторые аспекты этого феномена. Стоит от-

<sup>1</sup> Шрайтер, Р. Дж. Формирование локальных богословий / Р. Дж. Шрайтер. – СПб: «Библия для всех», 2005. – С. 162.

<sup>2</sup> Смилянская, Е. Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. / Е. Б. Смилянская. – М.: «Индрик», 2003. – С. 14.

метить преимущественное употребление в научных кругах конструкта «народная религия».

Разнообразие форм проявлений популярной религии нуждается в их упорядочивании. Оптимальной для антропологов, фольклористов и социологов религии стоит признать типологию Ф.-А. Изамбера. Французский социолог в ее семантическое пространство включает: 1) традиционные формы поклонения и веры, претерпевающие эрозию вследствие привязки к конкретным историческим носителям...; 2) маргинальные формы веры и религиозной практики, охватывающие весь спектр «судьбоносных» моментов человеческой жизни, свидетельствующих о «магических» практиках преодоления...; 3) массовые религиозные феномены, к примеру, паломничество или процессии...; 4) религиозные праздники, являющиеся центральным аспектом народного благочестия...; 5) связь с древними литургическими формами, подчеркивающими консервативный характер народной религиозности и проявляющимися главным образом в старых ритуальных формах и устных формулах<sup>1</sup>.

Разнообразие таковых форм проявления популярной религии является основанием для существования в научных кругах определенных рецепций и толкований в интервале между мизерабилизмом и популизмом. Традиционным остается восприятие популярной религии как представлений, верований, обычаев и практик, характерных для повседневной жизни верующих. Таким образом, популярная религия исчерпывается семантикой традиционной религиозности народа. Иными словами, речь идет об актуализации жизненного, практического уровня какой-то вероисповедной традиции.

Итак, в объем феномена «популярная религия» входят такие формы религиозной жизни, которые находятся вне сферы влияния официально принятого вероучения, норм, ценностей, культа, регламентированных определенной институцией. Тогда вполне объяснимым является устойчивое среди исследователей искушение воспринимать все явления популярной религии как извращенные формы официальной религии. По утверждению А. Панченко, «то, что не имеет официального конфессионального

---

<sup>1</sup> Isambert François-André. Le sens du sacré: fête et religion populaire. – Paris, Ed. de Minuit, 1982. – P. 8–13.

статуса, провозглашается нерелевантным религии как таковой»<sup>1</sup>. Впрочем, стоит ли отказывать феномену популярной религии в принадлежности к религии как таковой?

Традиционное восприятие популярной религии является следствием доминирования в научных и богословских кругах одной из возможных моделей ее корреляции с официальной религией. Речь идет о модели, условно идентифицированной как дихотомическая. Примечательным является ее применение в произведениях П. Дрекса, М. Вебера, Д. Йодера, К. Томаса, Ж. Делюмо, Р. Таулера, Р. Шрайтера. В частности, Д. Йодер определяет народную религию как «совокупность всех тех взглядов и практик религии, которые существуют у людей вопреки и наряду с собственно богословскими и литургическими формами официальной религии»<sup>2</sup>. К этой модели также относятся идентификации популярной религии как упрощенного, содержательно выхолощенного, или извращенного варианта книжной, церковной веры. Отсюда и эффект семантического обеднения таковой понятийной конструкции, по сути ставящий под сомнение ее статус полноценной религии. В любом случае культивирование дихотомической модели способствует семантическому сужению конструкта «популярная религия» и перенесению в ее сферу чрезмерно формализованных практик, суеверий, а иногда и форм равнодушия.

Естественно, что возможны варианты, свидетельствующие о формах вассалитета популярной религии в ее противопоставлении официальной. Она может изменяться под влиянием официально признанной в обществе религии, но никогда не будет поглощена последней; либо сохраняет относительную самостоятельность, а не самобытность, пребывая под «нормативным колпаком»; либо ее практические формы обречены на выживание в конфессиональном поле и т. д.

Следующая модель соотношения «популярной религии» и официальной заслуживает наименования «романтической». Ее наброски можно обнаружить в «Исповеди савойского викария» Ж.-Ж. Руссо, в так называемой катехизисе «естественной религии», – внецерковной, наивной, свойственной простакам. Такая

<sup>1</sup> Панченко, А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект / А. А. Панченко. – 2-е изд. – М.: ОГИ, 2004. – С. 207.

<sup>2</sup> Yoder, D. Toward a Definition of Folk Religion / D. Yoder // Western Folklore. – 1974. – Vol. 33, № 1. – P. 2–15.

религия является подлинной религией народа, влияние которой церковь всячески сдерживает. Значит, по мере избавления от деструктивного влияния церкви раскрывается естественная религия, способствующая оптимизации человечества. Подчеркну, – в свете романтической модели происходит перекрывание семантических пространств «народной религии» и естественной религии.

Другие варианты романтической модели корреляции народной религии и официальной можно найти в произведениях Й. Г. Гердера, М. Нильссона и Х. К. Сканноне. Для Й. Г. Гердера *Volksreligion* – это кладезь изначальных, традиционных, патриархальных верований, представлений и обычаев человечества, претендующих на воплощение подлинной веры. Их носителем провозглашается народ, уподобляемый иногда человечеству.

Еще одну модель корреляции двух уровней актуализации религии уместно именовать синкретической. Речь идет о конвенциональном восприятии научным сообществом народной религии как системы религиозных представлений, в которой, кроме автохтонных элементов наличествуют архаические пласты какой-то религии, ее этническое восприятие и сама религия в ее канонической форме<sup>1</sup>. Эта модель получила особое признание в кругах этнологов, фольклористов и антропологов. В частности, она представлена в публикациях Э. Даффи, Л. Приммиано, Р. Мансели, А. Панченко, М. Гримич. В частности Л. Приммиано, описывая «актуальные верования людей», предлагает конструкт *vernacular religion*, определяя ее как «религию, какой она представляется в жизни; как люди контактируют с ней, воспринимают ее, толкуют, практикуют»<sup>2</sup>. Обобщая, – она уподобляется «повседневной религии», или тому, что уместно называть «каждым днем религии»<sup>3</sup>.

Однако использование синкретической модели способствует актуализации чрезмерного эклектизма, предполагающего смешение разнообразных элементов вероисповедания, культовых предписаний и даже обычаев. Иначе говоря, эклектизм разруша-

---

<sup>1</sup> *La religion populaire dans l'Occident Chrétien: approches historiques / Sous la direction de B. Plongeron.* – Paris: Beauchesne, 1976. – P. 16–17.

<sup>2</sup> *Primiano, L. N. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife / L. N. Primiano // Western Folklore.* – 1995. – Vol. 54, № 1. – P. 44.

<sup>3</sup> Там же.



ет семантическое пространство популярной религии. С другой стороны, последовательный синкретизм ставит под сомнение методологическую стратегию, в основании которой лежит четкое различие официальной и народной религии. Более того, применение этой модели объективно предполагает отсутствие практик, выражающих «официальную религию» в ее чистом виде.

Учитывая вышеизложенные положения, предлагаю обобщения по поводу соотношения таких разных уровней актуализации религии.

1. Конструкт «популярная религия» следует признать идентификатором повседневного уровня религиозной жизни, с ее адаптированными к реалиям верованиями, представлениями, взглядами, нарративами, практиками и даже обычаями. Напротив, официальную религию стоит определить как исходящую из стандартов теоретического уровня вероучения, норм, ценностей, практик и институций. При этом она стремится сохранить в обществе конфессиональную престижность и репутацию.

2. По конфессиональным параметрам популярная религия, несмотря на свойственную ей эклектичность, все-таки соответствует статусу религии как таковой. Идентификация ее как маргинальной, либо как полноценной зависит от определенной методологической стратегии исследователя. Официальная религия, в свою очередь, обречена на поддержание идеальной конфессиональной модели, которая, контактируя с действительностью, претерпевает неминуемого «заземления».

3. Популярную религию не стоит оценивать исключительно с позиции инсайдеров официальной религии, в свете которой корреляция двух уровней религии рассматривается в интервале между поглощением и терпимостью. Продуктивными стоит признать изучение популярной религии также с позиции ее инсайдеров и с позиции извне.

4. Множественность эквивалентов популярной религии оказываются методологически оправданными только в перспективе определенного контекста и релевантных критериев их употребления.

5. Понятия «популярная религия» и «официальная» следует считать условными операциональными конструкциями, позволяющими вскрывать конкретные содержания какой-либо

религии, функционирующей в определенном обществе. Такие конструкции представляются скорее идеологически обусловленными, чем содержательно наполненными.

## **ФЕНОМЕН НОВОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ**

*Г. С. Медникова*

Киев, Украина

**Актуальность.** Важность изучения религиозности в повседневной жизни связано с тем, что именно здесь закладываются глубинные, трудно разрушимые основания общества. Религия на протяжении столетий способствовала консервации традиционных ценностей в быту, обычаях, трудовой этики, общественном поведении, под ее воздействием сложились национальные культуры, государственность, устойчивый образ жизни. Как хранитель культурных традиций и духовно-нравственных идеалов религия сегодня выступает цивилизационным идентификационным критерием, помогает соотнести себя с определенной культурной традицией и, в то же время, организовать индивидуальное бытие. Религиозное самоопределение существенно влияет на формирование социально-политических, культурных предпочтений.

**Состояние разработки проблемы.** В 1967 г. Томас Лукман в книге «Невидимая религия» обратил внимание на принципиальное изменение формы проявления религиозности в обществе, когда на фоне резкого спада организованных форм религиозной жизни возрастает индивидуальный интерес к религиозному как духовному фактору. Он подчеркнул, что секуляризация не ведет к отмиранию религии, а меняет формы ее существования. Саму религию Лукман предложил трактовать как «всеохватывающую систему смыслов»<sup>1</sup>. Во второй половине XX в. сущностную функцию религии стало выполнять мировоззрение, причем, индивидуальное мировоззрение, поэтому необходимо изучать не столько общественные, сколько персональные формы религиозности, связанные с повседневной жизнью.

В 1983 г. Эдвард Бейли развил идеи Лукмана в статье «Имплицитная религия современного общества: указания и призыв к ее

---

<sup>1</sup> *Luckmann, T. Invisible religion / T. Luckmann. – N. Y. Mac Millan, 1967. – P. 53.*

изучению». С 1998 г. он стал издавать журнал «Имплицитная религия» (три номера в год), в котором анализируются различные формы проявления новой религиозности в поведении человека, обусловленные повседневными мотивами, противоречивыми намерениями, непониманием социально-политической ситуации. Основная тенденция Западной культуры: замена традиционных авторитетов индивидуальным взглядом на ситуацию – в конечном счете, утверждает авторитет самого человека.

Религиозность, основанную на повседневных привычках, французская социолог Даниэль Эрвье-Леже предлагает назвать «лоскутным верованием» (patchwork belief). Такому верованию присущи неструктурированность, неопределенность религиозного сознания, не строгость мышления, неограниченность в разнообразии используемого материала, свобода интерпретации известного материала в соответствии со своей картиной мира, набор ценностей, отсылки к традиционным текстам как следствие постмодернистского мышления.

Интересно феномен новой религии в последнее десятилетие анализирует культуролог М. Эпштейн, называя его «бедной верой», то есть верой вне вероисповедания, лишенной обрядов, религиозных традиций, общин, когда личность устанавливает на прямую отношения с Богом<sup>1</sup>.

**Основной текст.** Все исследователи новой формы религиозности, как бы она не называлась, отмечают ее быстрое распространение. Причем, среди старшего поколения и населения тех стран, которые не пережили радикального атеизма, превалирует стремление через новую религиозность сохранить морально-нравственные основания жизни, сберечь традиции и обрядовость как эстетическо-коммуникативный аспект повседневного бытия и тем самым его сакрализовать. В Украине это характерно для Западных регионов. На мой вопрос жителям села Слобода Галицкого района Ивано-Франковской области: Вы считаете себя православными, а почему же ходите в Греко-католическую церковь? Мне ответили: «Какая разница, обряды, традиции, колядки везде одинаковы, до 90-х гг. церковь в нашем селе была православная, потом стала Греко-католической. В соседнем селе есть Римо-католическая, так сюда и туда ходят одни и те же люди».

---

<sup>1</sup> *Эпштейн, М.* Религия после атеизма / М. Эпштейн // Новые возможности теологии. – М.: Изд-во: АСТ Пресс, 2013. – 416 с.

Основным фактором посещения церкви становится не принадлежность к определенной конфессии, а удобство ее расположения и личностные качества священника, у которого можно получить морально-нравственную поддержку в момент пребывания в трудных житейских ситуациях.

Для молодежи феномен новой религиозности фактически тождественен понятию «духовность», которое противопоставляется понятию «религия» и выражается в стремлении найти индивидуальные пути общения с Богом. Конечно, на этом пути возникают спекулятивные моменты, связанные с асоциальными аспектами «новой религиозности»:

- инфантилизм сознания и поведения, который проявляется в ориентации на приятные чувства как эквивалент духовности (блаженство, радость и счастье вне зависимости от способа их достижения и качества);

- ориентация на приоритет впечатлений (ощущений, переживаний, чувств) вместо познавательного процесса, отказ от внутреннего диалога, поиск решения, аргументации выбора;

- возрастание на этом фоне личностного культа (авторитета) духовных учителей, которые создают множество квазирелигий как духовного пути развития. Лидеры таких духовных течений действуют по принципам: «дай людям то, что они хотят», «не делай, а изобрази деланье», «не связывай себя никакими обязательствами»;

- распространение в массовой культуре (и психологии) течения Нью-Эйдж, которое нацелено на поиск общего пути духовного развития человечества, счастливого будущего, где индивидуальные поиски оказываются химерными. Это ложный путь сакрализации повседневности, когда индивидуально придуманные обряды опираются на предрассудки, суеверия, предвзято трактуемые традиции и магически извращенный инструментарий.

Духовность в современной антропологии рассматривается как основной онтологический принцип бытия, точнее, индивидуальный способ бытия человека в культуре. Научная картина мира, освобожденная от позитивизма, фактически подтверждает религиозное знание, особенно такие ее постулаты как антропный принцип бытия, в основе всего живого лежит Логос (информация), человек – самый совершенный инструмент познания Тонкого мира, связующее звено между миром сакральным и земным

и др. Мировоззренческий характер новой религиозности проявляется в рефлексии над вопросами: Каков Бог, каковы его намерения относительно людей в целом и как устроен мир? Ответы на эти вопросы проясняют собственный путь развития. Новая религиозность – это поиск направления личностного развития и духовного роста. Феномен новой религиозности, не связанный с конкретным вероучением, представляет социокультурное пространство для самореализации человека.

Актуализация личностного и творческого начала человека порождает веру в Бога-Личность. «Наша способность создавать совершенные искусственные (виртуальные, компьютерные) миры предполагает все большую вероятность, что и естественный мир тоже имеет создателя... Стремительное развитие техносферы способствует увеличению «священного» в нашей цивилизации»<sup>1</sup>. В культурологии исследование современной духовности выходит на проблемы новой религиозности, связано с осознанием трансцендентального источника внутренней жизни человека, который не зависит ни от физических и социальных условий.

М. Эпштейн в 16-ом тезисе о «бедной вере» выделяет четыре пути в российской традиции выхода в трансрелигиозное измерение, которое он трактует как веру до или после религии, Христа до или после Христианства, то есть фактически как путь духовного восхождения. Первый путь – моральное очищение и отвержение всех конфессиональных, оцерковленных вер (Лев Толстой). Трансрелигиозность здесь выступает как любовь к ближнему и непротивление злу насилием. Второй – попытка универсалистского синтеза всех религий (Даниил Андреев). В «Розе мира» трансрелигиозность выступает как объединение всех исторических религий, где каждая конфессия – лепесток расцветающего религиозного единства грядущего человечества. Третий путь трансрелигиозности – это индивидуальный и экзистенциальный опыт общения с разными религиями, это путь странника, путь сопереживания и личностных откровений (Григорий Померанец). Четвертый – путь экуменической открытости одной конфессии другим (Александр Мень). Трансрелигиозность здесь – это пространство, обретаемое внутри христианства и православия, осмысляемое в универсалистской перспективе как вбирание опыта других религий и их

---

<sup>1</sup> *Эпштейн, М. Тезисы бедной веры / М. Эпштейн // Журнал «Звезда». – 2014. – № 8. – С. 34.*

применение в личности Христа и Богочеловека. И пятый путь предлагает сам М. Эпштейн как путь «бедной веры», который может вбирать, а может миновать опыт общения с религиозными традициями. «Бедная вера» не критикует конкретные верования, а открыта их духовной красоте, их историческим смыслом и исанием<sup>1</sup>.

Возрастание потребности в религии как имплицитном факторе повседневности происходит, прежде всего, в плане расширения трансцендентных оснований жизни, когда вера преобразует реальность, достраивая ее образами сверхбытия, наполняя эмоциями любви, добра, благоговения, трепета. На американском телевидении постоянно транслируется цикл передач под названием «Чудеса и другие удивительные истории», на нашем телевидении – «Битвы экстрасенсов», «Параллельный мир», «Загадки Древних цивилизаций» и др., которые укоренили в массовом сознании мысль, что мир сакральный, повседневный, потусторонний, и все исторические времена, культуры – это единое пространство духовного бытия человека.

Изучение повседневности в теоретической культурологии также связывается с проблемой ее сакрализации, осмысления трансцендентного в бытии каждого дня. М. Эпштейн предполагает, что возможно будут существовать такие отдельные науки, как «Тривиалогия и метапрактика» (Метафизика каждого дня), «Гуманология» (Экология человека и антропология машины), «Реалогия» – наука о единичных вещах, «Микроника» – наука о малом, которые выделятся из культурологии<sup>2</sup>.

В современной антропологии одной из ведущих тем становится исследование глубинной иномерности человека. Возникают различные концепции «антропологии Границы», стремящиеся постичь человека через Иное, в которых явно ощущается смена онтологической парадигмы: от сущего к потенциальному, происходит перенос философского акцента с изучения человека как устойчивой субстанциональной формы к исследованию его границ и пределов. Существуют несколько основных моделей, рассматривающих граничное бытие человека: метаантропология

---

<sup>1</sup>Эпштейн, М. Тезисы бедной веры / М. Эпштейн // Журнал «Звезда». – 2014. – № 8. – С. 34.

<sup>2</sup>Эпштейн, М. Знак пробела / М. Эпштейн // О будущем гуманитарных наук. – М.: Новое литератур. обозрение, 2004. – С. 601–711.

(Н. Оконская, Ф. Лазарев, Н. Хамитов), виртуальность (Н. Носов), маргинальность (С. Гурин), иномерность (Ю. Шишанина).

Особенно преуспела в этом религиозная антропология, которая развивается с учетом современного социокультурного контекста. Интересна концепция С. С. Хоружего, основанная на антропологическом открытии исихазма<sup>1</sup>, в которой умосердце рассматривается как основная духовная структура, позволяющая образование других, возводящих человека далее, энергийных структур. Только устремленность к Богу позволяет «соединить ум и сердце, тогда у ума возникает неудержимое желание возвратиться внутрь себя с какой-то духовной жаждой. Это качество умосердца создает предпосылки для бесстрастия – очередной духовной ступени», уже вплотную приближающей человека к совершенству.

Во всех концепциях «антропологии Границы» пограничное состояние рассматривается как качественная определенность бытия человека, характеризующая направленность его действий. Это такое внутреннее состояние, когда человек осознает, что может поступать только так, а не иначе, и поэтому это способ его бытия.

Итак, проблемы новой религиозности философы рассматривают в аспекте анализа еще не оформившегося мировоззрения и жизнечувствования, открытия пути духовного объединения людей.

## **РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ**

*О. И. Сгибнева*

Волгоград, Россия

Распространение христианства на Руси стало новым этапом развития отечественной культуры, опирающийся на глубокие корни традиций славянских народов. Но история древней культуры для современного человека полна загадок в силу ограниченности культурного наследия, дошедшего до нас через века. А о том, что оно было богато и разнообразно, свидетельствуют те ее ценности, которые сохранила христианская Русь, что и сегодня живут в фольклоре, декоративно-прикладном искусстве, во мно-

---

<sup>1</sup> *Хоружий, С.* Психология врат как врата метапсихологии [Электронный ресурс] / С. Хоружий. – Режим доступа: [http://azbyka.ru/hristianstvo/chelovek/horuzhiypravoslavnyaskeza\\_43-all.sh](http://azbyka.ru/hristianstvo/chelovek/horuzhiypravoslavnyaskeza_43-all.sh).

гих традициях и обычаях, порой тесно переплетаясь с христианским наследием.

Христианизация Руси стала важным событием, изменившим парадигмы культурной жизни. По оценкам Я. Н. Шапова, через Византию, через православие русская культура опосредованно восприняла традиции античной, прежде всего эллинистической, культуры<sup>1</sup>.

Однако разделение христианских церквей, замкнутость развития средневековой культуры в России и на Западе Европы способствовали локализации культурных типов, породив споры о сходстве и различии русской и европейской культур, продолжающиеся и сегодня.

Под влиянием восточного христианства, византийской и болгарской культуры на Руси развивалась строительная техника и ремесла, монументальная и станковая живопись, певческое искусство, тесно связанное и с традициями народного пения; изменилась система семейно-брачных отношений, широко распространились грамотность и письменная культура, возникшие задолго до введения христианства, но получившие в процессе христианизации бурное развитие. С введением христианства связано становление древнерусской литературы, в которой наряду с богослужебными книгами, церковно-политическими, агиографическими трудами появляются, хотя и в незначительном пока количестве, произведения на светские, бытовые темы. Оставаясь вплоть до XVII в. в основном религиозной, литература средневековой Руси с самого начала несла в себе зародыш секуляризации.

В то же время христианские традиции, соприкоснувшись с уже существовавшими на Руси, стали постепенно приобретать национальную окраску, а народные обычаи и традиции – христианский оттенок и входить в качестве составных элементов в православный культ<sup>2</sup>.

Введение официальной религии стало не только средством единения нации и укрепления государственных основ (чему спо-

---

<sup>1</sup> Шапов, Я. Н. Роль христианизации в творческом овладении Киевской Русью античного и византийского наследия / Я. Н. Шапов // Тысячелетие введения христианства на Руси. 988–1998. – М., 1993. – С. 46–53.

<sup>2</sup> Введение христианства на Руси. – М., 1987; Ипатов, А. И. Православие и русская культура / А. И. Ипатов. – М., 1989; Митрохин, Л. Н. Философские проблемы религиоведения / Л. Н. Митрохин. – М., 2008.



собствовала централизованная организация церкви), но и обеспечило возможность расширения культурного творчества, наращивания при поддержке государства культурного потенциала в самых разных сферах: в искусстве и литературе, правовой, политической, нравственной, бытовой культуре, ибо Русь заимствует не только то, что непосредственно связано с религиозным культом, но и то, что может быть полезно для всего христианского образа жизни<sup>1</sup>.

Однако процесс вытеснения новой религией прежних языческих верований и связанных с ними обычаев был не только длительным, но и противоречивым. При всех усилиях православной церкви, он так и не был завершен. Язычество, веками влиявшее на духовную культуру наших предков, будучи вытесненным из культовой практики, сохранялось во многих культурных сферах.

Анализ памятников культуры, традиций и обычаев, в которых, вплоть до XX в., несмотря на тысячелетнее господство государственной православной церкви, сохранились языческие элементы, позволил, в частности, Б. А. Рыбакову найти подтверждения тому, что на рубеже XII–XIII вв. на Руси устанавливается своеобразное «двоеверие», компромиссное равновесие языческих и православных элементов<sup>2</sup>, о котором упоминал еще В. С. Соловьев.

Языческая терминология прочно вошла в христианский обиход, традиции языческого зодчества наложили отпечаток на христианскую архитектуру; моление водным источникам отразилось в почитании святых источников в христианскую эпоху – все это свидетельствует о том, что к концу X в. на Руси существовала развитая языческая культура со своей мифологической системой, культовой практикой. Ее невозможно оказалось вырвать с корнем.

Языческая символика сохранилась в декоративно-прикладном искусстве, в деревянном декоре изб и теремов, в традиции существования в каждом доме специального священного места – «красного угла», в котором впоследствии ставили иконы, в нарядах самых разных социальных слоев, в том числе и знати. При

<sup>1</sup> Раушенбах, Б. Развитие Киевской Руси как результат ее христианизации / Б. Раушенбах // Тысячелетие введения христианства на Руси. – С. 39.

<sup>2</sup> Рыбаков, Б. А. Язычество Древней Руси / Б. А. Рыбаков. – М., 1987. – С. 457.

раскопках древнерусских городов археологи часто находят предметы с символами обеих религий: это и талисманы – «обереги», и «змеевики», на одной стороне которых изображались православные святые, на другой – языческая змееволосая богиня<sup>1</sup>.

Но есть и другая точка зрения, ее, в частности, выражает Г. К. Вагнер. Она связана с тем, что никакого двоеверия не было и не могло быть. Был просто довольно длительный, растянутый во времени, но непрерывный процесс смены одной религии другой, «прорыв» сознания людей на другой уровень, в область трансцендентного<sup>2</sup>.

Тем не менее, конечно, принятие христианства видоизменило сущностные черты русской культуры, на несколько веков предопределило особенности развития основных ее феноменов, сформировало новые культурные явления. Но они возникли не на пустом пространстве, иначе вряд ли можно объяснить высокий уровень культурных творений эпохи Киевской Руси: «Дарам волхвов» предшествовали «дары своих пастухов» – представителей неученой мудрости народа<sup>3</sup>. Русь до христианизации уже была страной со многими развитыми формами культуры, и они не исчезли с введением христианства, а постепенно переплелись с новыми культурными явлениями. В народном сознании даже некоторые христианские святые ассоциировались с древними языческими богами: Илья-пророк – с Перуном, Иван Купала – с Иоанном Крестителем, Святой Власий – с Велесом (Волосом), святые Козьма и Дамиан – со Сварогом, покровителем кузнецов.

Своеобразному слиянию подверглись христианские праздники с календарными языческими праздниками: древнеславянский святочный цикл – с праздниками Рождества Христова и Крещения, масленица стала своеобразным переходом к Великому посту, Радуница (Радоница) вошла в систему пасхальных праздничных дней и т. д. Строительство православных храмов на месте языческих капищ, поначалу воспринимаемое негативно, постепенно придавало православию русскую топонимическую окраску, что

---

<sup>1</sup> Введение христианства на Руси. – М., 1987. – С. 268.

<sup>2</sup> Вагнер, Г. К. Искусство Древней Руси / Г. К. Вагнер, Т. Ф. Владышевская. – М., 1993. – С. 22–23.

<sup>3</sup> Лихачев, Д. С. Величие древней литературы / Д. С. Лихачев // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы: XI – начало XII вв. – М., 1978. – С. 15.

через несколько поколений уже стало фактором утверждения чисто русского характера православия. Так, в Новгороде на улице Волосовой (в честь бога Волоса или Велеса) была возведена церковь Святого Власия.

Многие христианские традиции, культурные формы потому и прижились, что они не остались чужеродным образованием, перенесенным на русскую почву, а тесно переплелись с привычным, родным, обогатили национальную культуру. Причем будет неверным поставить знак равенства между древнерусской средневековой культурой и религиозной культурой. Скорее всего, религиозной была «ученая», «высокая», «официальная» культура, наряду с которой существовала культура народная, хранившая как языческое мировосприятие, так и антирелигиозное, антицерковное. И эти явления тоже вошли в наследие русской культуры, сохранившись в фольклоре, в народном музыкальном творчестве, смеховой культуре.

Все же переход от язычества к христианству стал первой переломной эпохой в истории отечественной культуры, ознаменованной крупными утратами в культурном наследии. Христианская церковь жестоко боролась с теми культурными явлениями, которые не вписывались в каноны православия. Это была эпоха разрушения памятников языческой культуры, в результате чего вплоть до научных открытий XX века многие ученые не имели реальных фактов, подтверждающих уровень развития культуры на Руси до принятия христианства, что давало основания говорить о русской культуре как заимствованной, не имеющей глубоких национальных корней. И сегодня, несмотря на достижения археологии и этнографии, лингвистики и искусствоведения, о многих явлениях дохристианской культуры можно составить только предположения. Лишь гипотетически, опираясь на раскопки фундаментов, можно предположить, как выглядели языческие святилища (капища); практически не сохранилась языческая мифология; редкие находки позволяют судить об языческих идолах, т. е. о древней скульптуре. Так что христианству русская культура (как и культура других христианских стран) обязана и обретениями, и утратами.

Желание стереть память о прошлом, о вере предков привело в древние времена к разрушению памятников языческой культуры, творений «некрещенных народов», лишило потомков значи-

тельной доли знаний о своей истории, но этот урок, к сожалению, не был усвоен, и новые эпохи реформ приводили к новым разрушениям. Как не был понят и тот факт, что можно уничтожить опредмеченный памятник, будь то храм или талисман-оберег, но гораздо сложнее изменить сознание людей, хранящее представление об этом памятнике и его смысле.

Уже к XIII в. христианство обрело определяющее воздействие на развитие русской культуры – прежде всего ее профессиональных форм. Православные храмы стали важными градообразующими центрами; монастыри – центрами книжной, художественной культуры. Уходя в необжитые земли, монашество развивало не только религиозно-просветительскую, но и экономическую деятельность. Аскетическая жизнь монастырей, образцовая хозяйственная деятельность, которую они вели, были основой их авторитета в обществе. А отступления от монастырских уставов сразу же вызывали критику в народной культуре, в произведениях устного и музыкального творчества.

Вырабатывались самобытные художественные каноны, воплощенные в храмовом зодчестве, иконографии, декоративно-прикладном искусстве, книжной миниатюре, церковно-певческом искусстве. Традиции Византии, переосмысленные и слитые с восточнославянскими, дали начало новым культурным явлениям, отличающимся высокой степенью художественности и силой эмоционального воздействия. Раннее христианское зодчество на Руси активно использовало многокуполье, не свойственное византийской архитектуре. Монументальная торжественность, богатство внешнего и внутреннего декора храмов подчеркивали его особую роль. Восприняв от Византии знаменный распев, основной вид храмового пения во время богослужения, Русь не стала жесткой последовательницей византийских канонов, а интерпретировала их по-своему, передавая свое понимание гармонии и красоты; была переработана и теоретическая система церковного пения. Русские иконописцы находят новые средства художественной выразительности, превращая культовые, канонические творения в подлинные шедевры, выражающие «все жизнепонимание и все мироощущение русского человека»<sup>1</sup>.

Заметной становится и еще одна важная особенность русской культуры, уходящая корнями в ее древнюю историю, в сравни-

---

<sup>1</sup> *Трубецкой, Е. Н.* Два мира в древнерусской иконописи / Е. Н. Трубецкой // *Философия русского религиозного искусства.* – М., 1993. – С. 221.

тельно позднее распространение письменной культуры: преимущество художественно-образного мышления над абстрактным. Осмысление мира осуществляется с помощью художественных образов, в памятниках художественной культуры, которые стали неотъемлемой частью и религиозной, и всей общенациональной культуры. Не трактаты, а иконы – вот главный способ осмысления бытия в русской культуре, «умозрение в красках», по выражению Е. Трубецкого. При первом контакте с христианством ближе и понятнее духу древнерусской культуры оказалось художественно-образное выражение сути новой веры. Именно на уровне художественно-эстетического сознания Древняя Русь наиболее активно и плодотворно развивала свою культуру. Образ, в том числе и словесный, играл в ней значительно большую роль, чем мысль, выраженная словом.

Языком религиозных символов в образах и красках воплотили русские иконописцы свое видение жизненной правды и смысла мира. Символ Троицы мыслился как единение всех существ в Боге; образ Христа – как новый жизненный смысл; богородичные иконы олицетворяли «то любящее материнское сердце, которое через внутреннее горение в Боге становится в акте богорождения сердцем вселенной»<sup>1</sup>. Но икона – это не просто зримый образ, она делает ощутимым присутствие божества, обращенного к человеку, к тому, что происходит не с ним, а в нем. Икона стала особой формой мышления, способом осознания мира.

Устойчивость русской иконописи, вплоть до XVII в. строго следовавшей установленным церковью иконописным канонам, хранившей свой символический строй от проникновений секуляризованного реализма, исследователи объясняют по-разному. Ф. Буслаев считал, что это «вполне соответствовало суровому сельскому народу, медленно слагавшемуся в великое политическое целое, народу трудолюбивому, прозаическому и незатейливому на изобретения ума и воображения, который, при малосложности своих умственных интересов, был так мало способен к развитию, что многие века довольствовался однообразными преданиями старины, бережно их сохраняя в первобытной чистоте»<sup>2</sup>. Е. Трубецкой видел в этом следствие особенностей

---

<sup>1</sup> *Трубецкой, Е. Н. Умозрение в красках // Е. Н. Трубецкой // Избранные произведения. – Ростов н/Д, 1998. – С. 346– 362.*

<sup>2</sup> *Буслаев, Ф. Общие понятия о русской иконописи / Ф. Буслаев // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. – М., 1993.*

самой православной веры. Для С. Булгакова иконописный канон есть особый род церковного предания, опора и один из источников богословия, выражение «соборного видения»<sup>1</sup>, что и определило ценность русского иконописного письма как уникального явления.

Иконопись, наиболее полно отразившую образное мышление русской средневековой культуры, можно считать ее знаковым явлением, той частью культурного наследия, которая помогает познать умственный строй народа. В ней воплотились представления о святости, о нравственном идеале, праведном образе жизни.

Православие в русской культуре синтезировало множество традиций, создав не только новую картину мира, но и определив на века и тип человеческой личности, и особенности многих культурных явлений.

Значение православных храмов и икон подтверждается и их воздействием на другие культурные феномены. Они во многом повлияли на историческую топонимику Руси: от иконы Спасителя именуются в Москве Спасские ворота Кремля, от иконы Святой Троицы – Троицкие ворота. Значительная группа топонимов отражает названия икон Пресвятой Богородицы, в честь которых воздвигнуты храмы: Иверский переулок, Казанский переулок, улица Пречистенка и др. Группа городских топонимов по храмам самая большая из числа названий по важным объектам. Эти названия связаны с именами святых, мучеников, чудотворцев, с двенадцатыми праздниками, в честь которых возведены или освящены храмы, монастыри: Никольская улица, Георгиевский переулок, улицы Рождественка, Воздвиженка, Варварка, Косьмодамиановская, Пятницкая и т. п. в Москве; Вознесенский, Воскресенский проспекты, Благовещенская, Исаакиевская, Преображенская, Никольская площади, Сергиевская, Пантелеймоновская, Рождественская улицы в Санкт-Петербурге; Соборная, Воскресенская площади, Предтеченская, Петропавловская улицы в Самаре, Александровская, Троицкая улицы в Царицыне – и аналогично практически во всех городах России. Эти топонимы – тоже часть нашего культурного наследия, они сохраняются в исторической памяти, помогая людям ориентироваться в культурном пространстве, через повседневную жизнь ощущая живую связь с историей.

---

<sup>1</sup> Булгаков, С. Н. Икона и иконопочитание / С. Н. Булгаков. – М., 1996. – С. 95.

## САКРАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ТУРИЗМ

*И. В. Гурова*

Киев, Украина

Сакральная география – понятие, которое сравнительно недавно сформировалась на пересечении географической науки и культурологии. Как отрасль геокультурологии, своим предметом она имеет не географическое пространство с его традиционными физическими компонентами земной поверхности, а именно знаково-символические аспекты географии. Это произошло благодаря т.н. пространственному повороту в социогуманитарной сфере, случившемуся в последней четверти XX ст. вследствие которого внимание ученых было, преимущественно, перенесено от исследования категории времени на новое «прочтение» пространства.

Цель этой статьи – раскрыть понятие «сакральная география»; рассмотреть феномен религиозного туризма с точки зрения концепции повседневности; показать соотношение понятий «религиозный туризм», «паломничество» и «сакральная география».

Украинские исследователи, прежде всего – географы, с начала 90-х годов XX ст. уделяли пристальное внимание сакральной географии. Так, еще в 1993 г. Олег Шаблій, доказывая географичность религиозной сферы, употребил термин «сакральная география»<sup>1</sup>. Продолжили разработку этой тематики украинские социальные географы – Любовь Шевчук, Ольга Любичева, Константин Мезенцев, Сергей Павлов, Иван Ровенчак, Андрей Ковальчук и др.

Российские географы Надежда Замятина и Иван Митин выделяют сакральную географию как одно из направлений гуманитарной географии<sup>2</sup>.

Что касается философско-культурологического осмысления понятия «сакральная география», то многими исследователями оно также характеризуется как новое<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Шаблій, О. И. Сакральная география: становление и проблемы развития / О. И. Шаблій, А. И. Висьтак // Проблемы территориальной организации общества: тезисы докл. науч. конф. – Пермь, 1993. – С. 27–28.

<sup>2</sup> Замятина, Н. Ю. Гуманитарная география / Н. Ю. Замятина, И. И. Митин // Большая Российская энциклопедия. – М.: Большая Российская энциклопедия, 2007. – Т. 8. – С. 151.

<sup>3</sup> Аникеева, Е. Н. Священная география и священные реалии (на примере географии жития преподобного Сергия Радонежского) / Е. Н. Ани-

Под сакральной географией как объектом исследования, украинский философ Юрий Завгородний понимает «иерархически организованную сеть святых мест (сакральных топосов) в пределах той или иной религиозно-философской традиции, составляющую промежуточное измерение между Небесным и земным мирами»<sup>1</sup>. Развивая мистический аспект сакральной географии, ученый считает ее неразрывно связанной с паломничеством и настаивает на том, что сакральная география и паломничество являются неотъемлемыми чертами традиционной украинской культуры.

По определению О. Лавреновой, сакральная или религиозно-мифологическая география возникает вследствие превращения окружающей среды в знаковую систему, где в роли знака выступают географические объекты или элементы культурного ландшафта, а в роли означаемого – архетипы, трансцендентные понятия, категории и соответствующие символы<sup>2</sup>.

Сакральная география – это система знаний о соотношении разнообразных географических объектов, географических пространств с определенной социокультурной действительностью, а именно – с категориями священного. Понятие священного, прежде всего, соотносится с религией, и непосредственно с той ее стороной, которая касается мистического. Хотя это же понятие имеет и более широкое содержание – как обозначение чего-то особенно ценного, значимого. Священное почти всегда связано с трансцендентностью, мистичностью и тайной<sup>3</sup>.

---

кеева // Феномен паломничества в религиях: священная цель, священный путь, священные реликвии: материалы XIII Санкт-Петербургских религиозно-философских чтений. – СПб.: ГМИР, «Акционер и Ко», 2006. – С. 17–19.

<sup>1</sup> *Завгородний, Ю.* Сакральная География и Феномен Паломничества: Тайное или Явное? / Ю. Завгородний // *Філософія і релігієзнавство*. Перший науковий філософсько-релігійний портал. – Режим доступа: <http://tureligious.com.ua>. – Дата доступа: 28.09.2013.

<sup>2</sup> *Лавренова, О. А.* Культурный ландшафт: от Земли к Космосу. Ноосферная концепция В. И. Вернадского и понятие культурного ландшафта / О. А. Лавренова // *Биосфера. Электронный научный журнал*. – 2003. – № 2. – Режим доступа: <http://www.ihst.ru/~biosphere/03-2/Lavren.htm>.

<sup>3</sup> *Завгородний, Ю.* Сакральная География и Феномен Паломничества: Тайное или Явное? / Ю. Завгородний // *Філософія і релігієзнавство*. Перший науковий філософсько-релігійний портал. – Режим доступа: <http://tureligious.com.ua>. – Дата доступа: 28.09.2013.



Как писал известный румынский культуролог Мирча Элиаде, священное и мирское – два основных образа жизни или способа бытия в Мире<sup>1</sup>. Священный образ жизни предполагает отношение к миру, окружающему людей как к святому. Такое восприятие мира является благоговейным, сакральным, оно отмечено религиозным подходом к собственному жилищу, поселению и другим элементам пространства. Светский или мирской образ жизни определяет жизнедеятельность преимущественно как совокупность физиологических актов, которые сводятся, прежде всего, к деятельности. И если мирской образ жизни издавна является предметом изучения многих наук, то изучение священного способа жизни пребывает на стадии своего становления, а в контексте исследования священного образа жизни в пространственном аспекте, является заданием сакральной географии.

В работе «Священное и мирское» М. Элиаде приводит множественные примеры религиозной онтологичности пространства: для верующего человека пространство является неоднородным, в нем присутствует много разломов, разрывов, когда одни части пространства качественно отличны от других. Он пишет о том, что существуют просторы священные, но есть и противоположные, неосвященные, названные им аморфными, в которых как будто отсутствуют и содержание, и структура. Для религиозного человека такая неоднородность пространства свидетельствует о том, что священное пространство является реально существующим. Обнаружение священного онтологически сотворяет мир верующего.

Продолжая мысль о неравноценности пространства, украинский исследователь Тарас Возняк пишет, что семантическое пространство «вокруг» человека, группы, общности не есть равноценным, а поэтому – неравномерным. Не все места в ценностном или семантическом смысле одинаково наполнены смыслами, есть более «наполненные», а есть и почти «пустые»<sup>2</sup>.

Одухотворение наполненных существенностью, смыслом мест было характерно и для язычества, и иудаизма, и христианства, и ислама, а также для восточных религий и мировоззренческих

---

<sup>1</sup> Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде; пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1994. – 144 с.

<sup>2</sup> Возняк, Т. Феномен міста / Т. Возняк. – Львів: Незалежний культурологічний журнал «І», 2009. – 333 с.

систем (конфуцианства, синтоизма, буддизма). В каждой из религиозных систем заложен один смысл – в таком месте обеспечивается духовный диалог и связь между людьми и божественной силой. Именно они попадают в поле зрения сакральной географии. А наиболее полисемантическими и пронизанными смыслами являются те места Земли, где географические факторы высокого или низкого расположения над уровнем моря, удаленности и т. п. способствовали выделению их из окружающего природного ландшафта. Высокие холмы, реки и места их слияния (В. Н. Топоров) считались особенно священными. При наделении таких объектов определенными культурными характеристиками, человек может ощущать присутствие Абсолюта, например, гора Афон, Арарат, Парнас, Тибет и др. Центром Мира может быть Священная Гора – место встречи Неба с Землей, монастырь или дворец, либо священный город. На горе Синай Иегова показывал Моисею образец святилища, которое тот должен для него построить. Как отмечает О. Лавренова, ландшафт может превращаться в священный текст при упоминании его или его элементов в священном писании или в священном предании. Таким образом возникший сакральный ландшафт символизирует собой события священной истории<sup>1</sup>.

Культовые и сакральные места являются неотъемлемыми составляющими элементами культурных ландшафтов. Благодаря таким знаковым местам культурные ландшафты характеризуются базовыми семиотическими уровнями, на основе которых осуществляются мифогеографические, образно-географические и геосемиотические интерпретации<sup>2</sup>. Храмы являются в высшей степени священными местами, обладающими подобными характеристиками. Так, например, мифы о Почаевской лавре (Тернопольская обл.) свидетельствуют о том, что она стоит на месте, где монахи Киево-Печерского монастыря, укрываясь от монголо-та-

---

<sup>1</sup> *Лавренова, О. А.* Культурный ландшафт: от Земли к Космосу. Ноосферная концепция В. И. Вернадского и понятие культурного ландшафта / О. А. Лавренова // Биосфера. Электронный научный журнал. – 2003. – № 2. – Режим доступа: <http://www.ihst.ru/~biosphere/03-2/Lavren.htm>].

<sup>2</sup> *Замятин, Д.* Гуманитарная география: пространство, воображение и взаимодействие современных гуманитарных наук / Д. Замятин // Социологическое обозрение. – 2010. – Т. 9. – № 3. – Режим доступа: [http://sociologica.hse.ru/data/2011/03/05/1211605803/9\\_3\\_02.pdf](http://sociologica.hse.ru/data/2011/03/05/1211605803/9_3_02.pdf).

тар на землях Волыни, стали свидетелями явления Богородицы. После ее пребывания на скале остался след ноги, из которого потом стала источаться вода. В результате этого стали собираться на святое место для молитвы люди, где вскоре был возведен храм. Местоположение храма, архитектура, сакральные изображения и т. п. тесно переплетающиеся с мифологией и священными текстами соответствующей религии, образуют своего рода священный текст. Следовательно, символическое понимание пространства, где «карта мира становится иконой, отражающей традиционное мирозерцание и различными своими частями выражающей на плоскости картину мироздания»<sup>1</sup>.

Религиозное и мифологическое сознание людей, которое стало основанием традиционной культуры, занимает важное место в соединении человека с инобытием. Поэтому со времен первых эзотериков с их мистериями Осириса и Изиды, Элевсинских мистерий, сферы бессмертного духа, родилось открытие мира, полярного повседневности. Повседневность – как социокультурный феномен, являет собой эмпирический мир, в котором протекает жизнь всех людей и поэтому является чем-то само собой разумеющимся. Эмпирическая жизнь, как писала Елена Золотухина-Аболина, это брэнная жизнь, преходящее существование, исполненное телесных ощущений, душевных переживаний и разнообразных страданий, присущих как телу, так и душе<sup>2</sup>.

С древних времен и до наших дней человек стремится выйти за пределы рутины повседневной жизни. Одним из таких выходов была и остается религия, которая дарит человеку возможность почувствовать и понять, что реальность, в которой он пребывает, не единственна, и за ее пределами есть иные миры, более привлекательные и могущие привести к бесконечному блаженству. А реальным проявлением выхода за пределы повседневного мира является религиозный туризм, понимаемый как посещение святых мест с познавательной целью, и, особенно, такая его разновидность как паломничество, предполагающее поклонение верующих святым местам и участие в богослужениях у святых мест<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См. Лавренова О. А. Указ. Раб.

<sup>2</sup> Золотухина-Аболина, Е. В. Повседневность: философские загадки / Е. В. Золотухина-Аболина. – К.: Ника-Центр, 2006. – С. 8.

<sup>3</sup> Паломнический центр УПЦ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://pilgrims.in.ua/ru/levoe-menu-o-nas/>.

Поездки в святые места люди стали совершать со времен появления религиозных верований. Известны они были и в Древней Индии как посещения мест, наполненных энергией определенного божества, и в Древней Греции как посещение дельфийского оракула и т. п.

Традиция христианского паломничества к святым местам зародилась в европейской средневековой культуре, и, несмотря на то, что христианство не обязывало каждого верующего совершать паломничества, но всячески к этому подталкивало. «Сакральное, т. е. освещенное церковью как обладающее особой святостью, пространство вызывало желание посетить его. Для благочестивого христианина паломничество представляло единственную и ни с чем не сравнимую возможность соприкоснуться со святынями»<sup>1</sup>.

Сакральная география получила в последние годы огромную популярность в мире, а в Европе издаются десятки путеводителей, которые породили мощную волну «сакрального туризма». Так называемые святые апостольские столицы, местонахождения чудотворных икон, нетленных мощей, святые источники, по мнению Л.Шевчук образуют геопространственные «фокусы» («ядра») религиозной жизни и деятельности, которые притягивают к себе миграционные потоки паломников и религиозных туристов<sup>2</sup>.

Таким образом, сакральная география – это образованные сознанием человека представления о соотношении географических объектов (реальных или воображаемых) с трансцендентными понятиями, категориями и символами. Ее предметом является сакральное пространство, образованное путем символизации. Это дает возможность отражать в ландшафте иную реальность – мир идей и архетипов.

Религиозный туризм с точки зрения теории повседневности трактуется как один из возможных выходов за пределы рутины обыденной жизни и представляет собой временный выезд за пределы места жительства с ознакомительно-просветительской целью. Разновидностью религиозной туристической прак-

<sup>1</sup> Мельникова, Е. А. Образ мира: географические представления в Западной и Северной Европе. V–XIV в. / Е. А. Мельникова. – М.: Янус-К, 1998. – С. 111.

<sup>2</sup> Шевчук, Л. Т. Сакральна географія / Л. Т. Шевчук. – Львів: Світ, 1999. – 160 с.

тики является паломничество – поездка верующих людей различных конфессий для поклонения святым местам и совершения религиозных ритуалов.

Символизация пространства в сакральной географии приводит к тому, что оно превращается в «священный текст», насыщенный определенными знаками и символами. А умение читать подобные тексты требует овладения этим метафорическим языком. Для паломников, овладевших подобным языком, перемещение в пространстве превращается в прочтение текста сакральной географии.

## **ИСЛАМ И ИСКУССТВО: ОТ ЗАПРЕТА ИЗОБРАЖЕНИЙ К САКРАЛИЗАЦИИ КАЛЛИГРАФИИ**

*А. Д. Ичетовкина*

Санкт-Петербург, Россия

В исламе изображений Аллаха не существует, поскольку правоверный мусульманин, последовательно исповедующий единобожие, даже помыслить не может, что у Аллаха может быть какая-то телесная внешность. Изображений пророка Мухаммада очень мало, и подавляющее большинство их выполнено в рамках шиитской традиции. В Коране нет ни одного места, конкретно запрещающего изображение людей и животных. Этот запрет можно вывести только из аята 92 суры 5 «Трапеза»: «О вы, которые уверовали! Вино, майсир, жертвенники, стрелы – мерзость из деяния сатаны. Сторонитесь же этого, – может быть, вы окажетесь счастливыми!»<sup>1</sup>.

Дело в том, что здесь ислам следует запрету на идолопоклонство, установленному еще Ветхим Заветом: «Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим. Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им...»<sup>2</sup>.

Кроме того, высказывается точка зрения, согласно которой отказ ислама от изображения живых существ обусловлен тем, что

---

<sup>1</sup> Здесь и далее аяты из Корана приводятся по переводу с арабского академика И. Ю. Крачковского.

<sup>2</sup> Исх. 20:3–5 (приводится по синодальному переводу, изданному Российским Библейским обществом).

изображать эманацию всемогущего Аллаха в сотворенных им существах, особенно в человеке, представляется недопустимым<sup>1</sup>.

Таким образом, в исламе изображение людей и животных воспринимается как идолопоклонство и рассматривается как тяжкий грех. Более того, изображение чего-либо человеком приравнивается к творению, то есть, творя, человек приравнивает себя к Аллаху. В сборнике хадисов «Сады праведных», составленном ан-Нарави, приводятся следующие высказывания пророка Мухаммада: «В День воскресения наиболее суровому наказанию пред Аллахом подвергнутся те, кто (пытается) уподобиться Аллаху в творении!», «На того, кто создаст (какое-либо) изображение в этом мире, в День воскресения будет возложена обязанность вдохнуть в него дух, а он не (сможет сделать этого никогда)!»<sup>2</sup>. Тем не менее, такие изображения существуют.

В этом докладе мне хотелось бы осветить проблему соотношения существования изображений животных и людей, а также рассмотреть пути решения этой проблемы мусульманами.

В первую очередь следует рассмотреть отношение к изображениям наиболее распространенной ветви ислама – суннизма. Следует отметить, что на отношение к изобразительному искусству в исламе повлияли многие факторы: это и Коран, и Сунна, и хадисы, но также и средневековые мусульманские философы. Например, учение средневековых перипатетиков гласит, что вселенная – это гармоническая система, в которой все связано между собой, и каждый ее элемент имеет свое место, движение, служит определенной цели, т. е. являет собой «совершенство и красоту». Средневековый мусульманский философ-перипатетик, математик и теоретик музыки аль-Кинди писал: «В самом деле, гармония имеет место во всем, и очевиднее всего она обнаруживается в звуках, в строении вселенной и в человеческих душах»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Веймарн, Б. В. Классическое искусство стран ислама / Б. В. Веймарн. – М.: Искусство, 2002 – С. 10.

<sup>2</sup> Сады праведных из слов господина посланников /сост. имам Мухйи-д-Дин Абу Закарийа бин Шариф ан-Навари. – М.: НП «Издательский Дом «БАДР», 2002. – Гл. 305.

<sup>3</sup> Аль-Кинди. Трактат о количестве книг Аристотеля и о том, что необходимо для усвоения философии [Электронный ресурс] / Аль-Кинди. – Режим доступа: <http://www.nsu.ru/classics/Wolf/alkindi.htm>.

А по мнению аль-Фараби, источником прекрасного является сама природа и ее творение – человек, и всем людям свойственно стремление к гармонии, ритму и красоте<sup>1</sup>.

В суннитских школах шариатского права – мазхабах – нет единого мнения на счет запрета изображений. В трех основных из них (ханафитском, ханбалитском и шафиитском) господствует точка зрения, основанная на приведенных выше хадисах: изображение одухотворенных существ (человека и животных) – греховно.

Но есть и другое мнение, основанное на том, что представители этих трех мазхабов не различали двухмерные и трехмерные изображения. В отличие от них, имам Малик ибн Анас, основатель маликитского мазхаба, разводил двухмерные и трехмерные изображения. Передается (и об этом также пишет Саид-афанди Чиркейский в своей книге «Сокровищница благодатных знаний»), что запретным считается то изображение, которое удовлетворяет следующим трем условиям:

1) оно имеет формы тела, то есть является трехмерным, и сделано из материала, придающего изображению форму;

2) изваяние является цельным, то есть, как поясняет Саид-афанди, если существо изображено таким образом, что, будучи живым, сможет полноценно функционировать. Если же человека изобразить с отрубленной головой, это изображение, будучи одухотворено, все равно останется мертвым, поэтому оно не является греховным.

3) Саид-афанди говорит также и о третьем условии: если изображение отбрасывает тень, то оно считается запретным<sup>2</sup>.

Саид Чиркейский приводит логичный, но несколько забавный пример с детскими куклами: они трехмерны, цельны и отбрасывают тень, почему же они не запрещены? «Потому что эти куклы изготавливаются с целью, чтобы девочки с детства учились нянчить и воспитывать детей», – пишет автор.

Следует отметить, что, поскольку Саид-афанди являлся современным (погибшим в 2012 году) суфийским шейхом, хотя учения разных суфийских братств и отличаются друг от друга, можно говорить, что некоторые из них опираются на это запрещение изображения человека.

---

<sup>1</sup> Веймарн, Б. В. Классическое искусство стран ислама / Б. В. Веймарн. – С. 11.

<sup>2</sup> Саид-афанди аль-Чиркави. Сокровищница благодатных знаний / Саид-афанди аль-Чиркави. – Махачкала, издательский дом «Нуруль иршад», 2010. – С. 68.

Теперь стоит сказать о шиизме – второй по численности ветви ислама. Шиизм и суннизм различаются по нескольким параметрам, но здесь мы говорим именно об отношении к искусству. Помимо того, что существует множество изображений рук, играющих важную роль в исламе, в искусстве стран, исповедующих шиизм, мы находим огромное количество изображений людей, даже халифов. Это стало возможным потому, что шиитам разрешено изображать наследников Али, особенно признанных мучениками, павшими за веру<sup>1</sup>. Представляется, что это снятие запрета – отсылка и напоминание той борьбы, которую вели последователи Али в VII в.

Именно поэтому все исламские изображения людей исходят из стран, исповедующих шиизм. Именно поэтому в настоящее время существует такой феномен, как иранский кинематограф, который просто не мог бы появиться в суннитской стране. Соответственно шиизм можно считать неким исключением из исламской парадигмы, установленной пророком Мухаммадом.

Таким образом, мы видим, что изобразительное искусство не приобрело широкого распространения в исламе (особенно суннитского толка), более того, по большей части оно, как минимум, порицается, а как максимум – считается одним из тяжких грехов, и основано это отношение на важных вероучительных установках, а также мусульманском мировоззрении. Но именно это дало толчок к развитию тех видов искусства, с которыми в первую очередь у многих людей ассоциируется ислам – каллиграфии и культовой архитектуры.

Начать, несомненно, стоит с мечети. Ведь мечеть – это духовный центр для мусульман, место их общения с Аллахом и между собой как представителями одной религиозной общности. Особенно важную роль играют пятничные молитвы, когда вся умма собирается вместе и воздает дань поклонения Аллаху.

Изначально мусульманам, особенно мусульманам-кочевникам, мечеть как определенное здание для молитвы не требовалось – достаточно было некоторого огороженного пространства (в наше время эту роль, когда во время молитвы правоверный мусульманин не имеет возможности попасть в мечеть, играет молитвенный коврик). Также передаются такие высказывания про-

<sup>1</sup> Джекман, Дж. Культура в ожидании двенадцатого имама [Электронный ресурс] / Дж. Джекман. – Режим доступа: <http://www.theartnewspaper.ru/posts/42/>.



рока Мухаммада: «Земля сотворена для меня как масджид (место поклонения)», и «Самая бесполезная вещь, пожирающая богатство верующего, – строительство». Второе высказывание обычно понимается как отрицательное отношение к роскоши<sup>1</sup>. Впоследствии же с ростом количества и развития городов мечеть стала местом необходимым, при этом строительство мечетей никак не противоречит первому из приведенных высказываний пророка – в конце концов, мечеть строится на земле.

Мечеть, в первую очередь, – это культовая постройка, следовательно, ее строение обязано соответствовать нормам исламского вероучения. Главным примером этого служит наличие михраба – священной стрельчатой плоской арки или ниши в стене, ориентированной на Мекку, к которой молящийся должен быть обращен лицом. Михраб становится обязательным элементом мечети уже в 709 году. Также важнейшим элементом внутреннего устройства мечети является минбар – кафедра проповедника, располагаемая обычно справа от михраба. Первый минбар в виде сиденья с двумя ступенями бы сооружен уже в 629 году для самого пророка Мухаммада<sup>2</sup>. Пол в мечети застлан циновками или коврами – это, как представляется, имеет чисто утилитарный смысл, связанный с последовательностью и исполнением поз (ракатов), в которых выполняется молитва. С другой стороны, это можно рассмотреть и как сакрализацию пространства для каждого отдельного верующего в том случае, если у каждого из молящихся есть свой личный коврик, ведь дело спасения – личное дело каждого верующего.

Внешний облик мечети также служит религиозным целям и имеет некий утилитарный оттенок. Мечеть обязательно имеет один или несколько минаретов – это не символ стремления Богу, каким являлись христианские храмы в готическом стиле, а место, с которого муэдзин призывает всех верующих на молитву.

Следует сказать и о внутреннем убранстве в мечети. Как уже стало понятно, здесь мы не увидим ни икон, ни статуй, ни других изображений. Чаще всего во внутреннем убранстве мечети используется орнамент, каллиграфия, резьба по камню или дереву и т. п.

Каллиграфия в исламском искусстве играет невероятно большую роль, поскольку именно с помощью письма изложен Коран –

---

<sup>1</sup> Бренд, Б. Искусство ислама / Б. Бренд. – М.: ФАИР, 2008. – С. 26–28.

<sup>2</sup> Зверев, А. С. Искусство ислама / А. С. Зверев. – М.: ООО «ГК ИТЛ», 2007. – С. 22.

священная книга и Слово Бога. Примером высокой роли письма в мусульманском мире может служить первый аят 68 суры Корана «Письменная трость» (араб. аль-Калам): «Клянусь письменной тростью и тем, что пишут!», а также аяты 3–5 суры 96 «Сгусток»: «Читай! И Господь твой щедрейший, который научил *каламом*, научил человека тому, чего он не знал».

Центрами каллиграфии в древности были города Мекка, Медина, Куфа и Басра, в каждом из которых были разработаны собственные виды почерка. Выбор между разными способами письма обычно определялся материалом, на котором нужно было сделать надпись, и в мечетях чаще пользовались куфическим письмом, поскольку оно больше подходит для нанесения на камень и мозаику<sup>1</sup>.

Это искусство стало таким важным занятием, что создавались целые школы и трактаты по каллиграфии. Наиболее ранней рукописью по искусству письма, сохранившейся до нашего времени, стал «Устав цеха живописных дел мастеров» (XIV–XV вв.). К XVI–XVII вв. относятся трактаты наиболее известных мастеров – Султана-Али Мешхеда, Дуст-Мухаммада и Кази-Ахмеда Мир-мунши ал-Хусайни. В этих трактатах наставники передают правила письма своим ученикам, передают каноны и традиции письма и излагают правила составления рукописной книги<sup>2</sup>.

Если вернуться к вопросу об изображении пророка Мухаммада, то, как уже было сказано, фактически оно запрещено. Поэтому на помощь мусульманам здесь приходит каллиграфия: форма изображения пророка Мухаммада – это каллиграфическое написание его имени, представляющее собой один из видов монограммы, вписанный в декорированную рамку. Имя пророка всегда пишется на арабском языке и сопровождается формулой «Да благословит его Аллах и да приветствует» также на арабском языке, то же самое касается и других пророков и людей, к примеру, передающих слова пророка. В книгах по исламу (включая современные), написанных мусульманскими авторами, при упоминании, например, пророка Мухаммада, эта формула выглядит как печать, обычно уменьшенная до размеров одной буквы.

Более того, здесь можно говорить также о том, что каллиграфия используется для написания имен Аллаха, которых у него 99,

---

<sup>1</sup> Бренд, Б. Искусство ислама / Б. Бренд. – С. 40–41.

<sup>2</sup> Зверев, А. С. Искусство ислама / А. С. Зверев. – С. 229.

и тем самым каллиграфия принимает важное религиозное значение: фактически искусство письма в исламе сакрализуется. Это можно вывести также и из того, что искусство каллиграфии сформировалось благодаря составлению и записи единого Корана.

Таким образом, можно сделать вывод, что запрет на изобразительное искусство, выведенный из Корана и объясненный знатоками шариата, пресекает развитие мусульманского изобразительного искусства (в первую очередь живописи и скульптуры). Но, вместе с тем, колоссальное значение в исламском искусстве принимают каллиграфия и архитектура. Фактически каллиграфия берет на себя функцию изобразительного искусства, она поглощает его: в связи с запретом на изображение людей, особенно пророка Мухаммада, только каллиграфия может передать некий зрительный образ пророка (о словесных описаниях, сделанных его современниками, здесь речь не идет), который может использоваться в убранстве мечети, книгах или в домах верующих. Каллиграфия также играет большую роль в украшении мечети наравне с коврами и орнаментом, фактически приобретая сакральное значение.

## THE PROBLEM OF FREEDOM AND THE MORAL RESPONSIBILITY IN ISLAMIC THOUGHT

*М. Касяж*

Люблин, Польша

Human is entirely a God's creation from the theological point of view. It is a weak creature which aims at getting into the Paradise (ğanna) and avoiding the inferno (ğahannam). A man got a power of naming the animals, rational thinking, distinguishing goodness and badness, capability to make a choice between them<sup>1</sup>. A man rules the world in behalf of God. Is a man prepared to accomplish the mission given to him? In the Islamic theology, the angels tried to put God up to not entrust this mission to a man because of his weaknesses. Islamic thinkers stumble across the issue of predestination and badness. On the one hand, one part of Quranic message seems to indicate that a man is a free-will being, equipped with responsibility and able to

---

<sup>1</sup> *Wąs, A. Człowiek w islamie. Antropologia teocentryczna, [in.] / A. Wąs; G. Kucza, G. Wita (red.), Antropologia miejscem spotkania i dialogu międzyreligijnego, Katowice: Księgarnia św. – Jacka, 2008. – P. 88.*

follow God's path. On the other hand, there are Quranic verses seems to say that human actions are determined totally by God<sup>1</sup>.

The Sharia Law marks the line for moral behavior for Muslims. The specialists in the interpretation of this law are called the muftis. They are people who make a law opinions for believers. It is necessary to stress that the *fatwas* have not a normative character in Sunni Islam but a consultative. They are mandatory for Shia Muslims but valid until the death of Shia *mujtaheed* ('muḡtahid) who gave them<sup>2</sup>.

The Quran, the main source of law in Islam, controlled the life of the umma, the Muslim community, in the beginning of its existence. On the other hand, the Quran does not broach a lot of problems like ethical problems caused by technological development.

In the 8<sup>th</sup> century Islamic scholars decided to look for indications on making law in the *Sunnah*, a collection of transmissions about life of the Prophet. The Sunnah is the second most important part of law in Islam. Presently, four schools of law, the *mazhabs*, could be distinguished in Sunni Islam: (1) shafiite, (2) hanbali, (3) malic and (4) hanafite. Every believer is able to choose one of them according to his world-view. If mufti's fatwas are not acceptable for him, he is able to change his law school affiliation. These days, there is a permission to consolidate the rules descended from different mazhabs (*talfiq*). The most important difference between the mazhabs is an attitude to *the sources of law*. All of them are agreed that the Quran is unquestionable basis but they differentiate from each other by the methods of executing the law<sup>3</sup>.

The Islamic discuss on moral value of human actions is strictly connected to the problem of God's omnipotence which could be formulated in that way: how to square the omnipotence of God with human freedom of action? This problem is also known in Western philosophical tradition but has another context.

Mu'tazilla's doctrine claims that every human being is free in its action, what is connected to moral responsibility in Islam. The Mutazillis maintain that this freedom is a logical result of the *adl* – the God's fairness. If a man has not freedom of actions that means that God is not fair. The last thesis is not acceptable. The other argument for that is a derivative of Islamic eschatology – human freedom is

---

<sup>1</sup> Ibid. – P. 90–91.

<sup>2</sup> Danecki, J. Podstawowe wiadomości o islamie / J. Danecki. – Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG, 20072. – P. 218–219.

<sup>3</sup> Ibid. – P. 212.

the only rational explanation of the existence of the Paradise and the Gehenna<sup>1</sup>.

There are some *ayas*, the verses in the Quran which broach the issue of God's omniscience:

[59] And with Him are the keys of the unseen; none knows them except Him. And He knows what is on the land and in the sea. Not a leaf falls but that He knows it. And no grain is there within the darknesses of the earth and no moist or dry [thing] but that it is [written] in a clear record.

(Q VI : 59<sup>2</sup>).

If a human has freedom of action, how to reconcile this claim with a thesis that God knows human's every move before it is done? The Mu'tazilis answer that question in the following way: the God's will (*māshā'allāh*) refers to a human in a metaphysical sense – as to the being – not to an act. The human actions do not mean the God's acts of will (*irada*) nor his orders (*amr*) but his eternal intent and creative genius.

A human is free in his act. According to this, in mu'tazilis theory the principles of God's threat (*wad*) and God's fairness (*wa'id*) are being accomplished. If a man is obedient, he is prized. Moral warrant (*al-amr bi-al-maruf*), according to mu'tazilis, refers not only to an individual but to whole Muslim community. It means that *umma* has an obligation to make proper living conditions possible for every Muslim<sup>3</sup>.

The Mu'tazili school gave the beginning for another philosophical school: The Asharits, founded by Abu al-Hasan Ali Ibn Isma'il al-Ashari (873–935). In the matter of human freedom al-Ashari has rejected the principle of human's creative power (*qudra*). He concerned it as dangerous for God's creative power and possibility of making polytheism (the *shirk*).

In Ashari's attitude called 'occasionalism', the connection between the cause of action, a human, and a result of action – an act – is an illusion. No one but God has an eternal power (*qudra qadima*) which everything makes into existence. A man does not have a power like this<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Corbin, H.* Historia filozofii muzułmańskiej, trans. K. Pachniak / H. Corbin. – Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG, 2009. – P. 103.

<sup>2</sup> The Noble Quran [Electronic resource] / Mode of access: <http://quran.com/6>. – Date of access: 15.02.2015.

<sup>3</sup> *Ibid.* – P. 104–105.

<sup>4</sup> *Shihadeh, A.* The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī / A. Shihadeh. – Brill: Leiden-Boston, 2006. – P. 14.

Instead of this, Ashari has introduced a concept of *kasb*. This idea is an interesting solution for the problem of human freedom and his moral responsibility for actions. *Kasb* means, literally, 'the acquiring'. According to Ashari, it means that a man has no creative power but 'the acquiring power' of everything what God introduced into existence.

Al-Bāqillāni adds being obedient (*tā'a*) or disobedient (*ma'shiya*) is all what a human can do, from the metaphysical point of view. Ashari rejected this thesis<sup>1</sup>. Regardless of the choice made by a man – being obedient or disobedient – God creates the effect of that choice so He's the main perpetrator (*mu'aththir*) in a metaphysical sense but not moral. Therefore it is possible to accept the claim on God's creative power and human's moral responsibility for actions.

According to another Ashari'ite scholar, Abu Ishaq al-Isfara'ini, a human act is a result of combination of human's and God's power<sup>2</sup>. In his view, the human power can not create anything without God's help (*mu'in*). If both are united, then an action happens.

The theory of *kasb*, regardless of its variations, is still the most popular solution of the problem between human freedom of act and his moral responsibility in Islamic thought.

Al-Razi is one of the most interesting Islamic philosophers because he is the first who combined two opposite strands of Islam: *kalam* – speculative theology and *falsafa* – Islamic philosophy based of Greek scriptures. Although al-Ghazali was the first who met those two streams, al-Razi was the first who made a synthesis of them<sup>3</sup>.

The main problem broached by al-Razi was the question: is a man-perpetrator determined (*mujbar*) or he has a free choice (*mukhtār*)? Al-Razi rejects the *mu'tazilis* thesis, that a man is not determined by God. Al-Razi's theory claims that an action happens when human's creative power arise together with a motivation. If so, a motivation for action relies on a previous motivation. Finally, all motivations rely on the first motivation made by God<sup>4</sup>. If so, a man is determined in action and has no freedom of choice.

---

<sup>1</sup> *Shihadeh, A. The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī / A. Shiha-deh. – Brill: Leiden-Boston, 2006. – P. 15.*

<sup>2</sup> *Ibid. – P. 15–16.*

<sup>3</sup> *Ibid. – P. 1.*

<sup>4</sup> *Ibid. – P. 29.*

Al-Razi argues also that all cognitive states of a man are determined both by internal and external factors. He singles out the following internal factors: (1) the differences between the quiddities of human souls, (2) the differences in temperance, (3) a physiognomical differences between people. The external factors are: (1) the place of living, (2) the expectations of benefits or damages caused by the commitment to beliefs, (3) theoretical exercises. These factors shape a character, the external factors shape needs and motives<sup>1</sup>. All of them, both external and internal, are independent of human's control so a man relies on them.

Nowadays, two main philosophical streams could be distinguished in Islam. The first, conservative, is represented by Ismail al-Faruqi. Al-Faruqi (1921–1986) is a Palestinian scholar, studied in Harvard, McGill and al-Azhar. He claims that every human is equipped with special sense called *dīn al-fitrah*. Thanks to that, a man is able to recognize his Creator and the religion, the one religion given to the humanity – Islam. In his view, human freedom is reflected in his possibility of coming back to God's path<sup>2</sup>.

The second strand, the modern, is promoted by Mohamed Talbi. Talbi is a Tunisian scholar, studied in Paris-Sorbonne. He maintains that freedom of action is the basis of human nature, what is, according to him, indicated in the Quran:

[256] There shall be no compulsion in [acceptance of] the religion. The right course has become clear from the wrong. So whoever disbelieves in Taghut and believes in Allah has grasped the most trustworthy handhold with no break in it. And Allah is Hearing and Knowing (Q II : 256).

In the verse above there is not compulsion in the religious sphere of life. That leads up to the conclusion that freedom is a metaphysical feature of human being.

## **ОСОБЕННОСТИ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ СУДЬБЫ В ИНДОИРАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ**

*И. Л. Крупник*  
Москва, Россия

Проблема судьбы в мировоззренческом плане может быть прочитана как вопрос о границах, в пределах которых человек спосо-

---

<sup>1</sup> *Shihadeh, A.* The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī / A. Shihadeh. – Brill: Leiden-Boston, 2006. – P. 31.

<sup>2</sup> Wāṣ, A. – Idem, 365.

бен влиять и, соответственно, нести ответственность за события личного жизненного цикла – от рождения до смерти – и, в конечном счете, посмертную участь, если речь идет о религиозной картине мира. С этой точки зрения исследование исторических способов концептуализации судьбы, помимо удовлетворения собственно научного интереса в отдельной отрасли социогуманитарного знания, способствует также прояснению актуального бытования соответствующего понятия в современной культуре, позволяет проанализировать возможные пути его дальнейшей трансформации и влияния – пусть и опосредованного – на повседневные практики индивидов и групп. Кроме того, для философских наук концепт судьбы, являющийся по меткому замечанию Н. Д. Арутюновой ядром национального и индивидуального сознания<sup>1</sup>, имеет большое значение, так как в структуре картины мира выступает в качестве узлового понятия, выводящего нас на горизонт общетеоретических проблем философской и религиозной антропологии, этики и аксиологии.

Цель данной работы – рассмотреть возможность выявления общности индоиранских представлений о судьбе. Параллельное привлечение и сопоставление индийского и иранского материала, относящегося к периодам древней истории, является общим местом классических исследований в области востоковедения и религиоведения, которое неоднократно приносило плоды со времен первых штудий Э. Бюрнуфа. Особенно полезным привлечение индийских данных традиционно оказывается в вопросах реконструкции древнеиранской культуры и религиозных представлений, так как иранские данные и по количеству, и по времени письменной фиксации и распространения значительно уступают богатому индийскому материалу. Упомянутый параллелизм вплоть до языковых совпадений, который, как правило, объясняется общностью происхождения и культуругенеза, действительно хорошо прослеживается и отлично известен в целом ряде общих и частных моментов мифолого-религиозной картины мира индоариев и персов (например, асуры/ахуры; яджна/ясна; сома/хаома; рита/аша; Яма/Йима; Вритра/Веретрагна; Митра/Митра и др.). Впрочем, в целом ряде вопросов, прежде всего в области осмысления человека и мира, как правило, не обнаруживается

---

<sup>1</sup> Арутюнова, Н. Д. От редактора / Н. Д. Арутюнова Н. Д. // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М., 1994. – С. 3.



ни параллелей, ни инверсий<sup>1</sup>. При этом основные религиозные тренды Индии и Ирана – брахманизм и зороастризм – рассматриваются как генетически близкие, но по существу независимые друг от друга самобытные религиозные системы, а их ключевое содержание интерпретируется как результат автономного (что, впрочем, не исключает возможности внешних влияний) развития, имевшего место значительно позже времени разделения индоиранской общности.

Исходя из сказанного, название данной работы может быть чересчур амбициозно, а для специалиста представляться даже вызывающе сформулированным, ибо предполагает, что автор на конкретном материале, применяя респектабельную научную методологию, выявит и преподнесет аудитории некоторое число специфических черт, отличающих представления о судьбе в индоиранском культурном круге от каких-либо иных локальных культур. Вызывающим оказывается еще и то, что автор намеревается говорить о единой индо-иранской культуре, которая в действительности разделилась задолго до прихода предков индийцев и иранцев в традиционные ныне известные ареалы их проживания, более того – задолго до письменной фиксации тех мировоззренческих представлений, которые составляют самобытность их культур. В действительности наша задача скромнее: артикулировать некоторые моменты явного параллелизма в интерпретации судьбы в Индии и Иране и таким образом наметить некоторые линии уточнения наших знаний об индоиранской культуре как целом.

Как можно судить из доступных письменных источников проблема судьбы как некоторой силы, более менее жестко детерминирующей жизнь индивида разрабатывалась как в Иране, так и в Индии, однако в древнейших по языку и содержанию текстах мы почти не встречаем ни ее упоминаний, ни тем более попыток ее осмысления. Более того, обращение к письменно зафиксированному культурному наследию индоиранцев – Ригведе и Авесте<sup>2</sup> – обнаруживает отсутствие явных мифологем и персонификаций судь-

---

<sup>1</sup> Как это, например, имеет место с обозначением и атрибуцией классов нематериальных существ (инд. дэвы-асуры / иран. ахуры-дэвы).

<sup>2</sup> В той мере, в которой до нашего времени сохранилась малая часть авестийского корпуса текстов.

бы, хорошо известных у целого ряда индоевропейских народов<sup>1</sup>. Интерпретация этого обстоятельства, судя по всему, заслуживает отдельного исследования. Здесь отметим лишь, что указанные тексты отражают, прежде всего, картину мира жречества, а, следовательно, воинские и народные земледельческие и/или скотоводческие представления оказываются инкорпорированными в текст лишь в той мере, в которой они отвечают ритуальному и вероучительному контексту.

Явным образом проблема судьбы начинает ставиться лишь в текстах, отстоящих на несколько веков от вед и Авесты, где она предстает перед нами сразу в разработанном абстрактно-теоретическом виде религиозно-философского концепта, почти не имеющего мифологического подтекста. Так, исходной точкой рассмотрения концептуализации судьбы в иранской доисламской культуре может служить известный пехлевийский текст «Дадестан-и меног-и храд», предположительно датируемый концом эпохи Сасанидов<sup>2</sup>, который в своих разных частях содержит 9 фрагментов<sup>3</sup>, посвященных интересующей нас теме. Их анализ позволяет реконструировать активистскую<sup>4</sup> и фаталистическую концепцию судьбы, а также выделить подвид последней – астрально-фаталистическую<sup>5</sup>. Учитывая просветительский характер рассматриваемого текста, а также принимая во внимание широкое распространение фаталистических пассажей разного типа в средневековой литературе на пехлеви, можно сделать вывод, что к эпохе раннего средневековья в иранской культуре существовали разнообразие концепции судьбы, развивалась обусловленная ими астрологическая практика.

Попытка отследить генезис этих концепций путем движения ко все более и более древним иранским текстам приводит нас

---

<sup>1</sup> Например, греч. мойры, римск. парки, сканд. норны, серб. суженицы и др.

<sup>2</sup> Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума. Бундахишн и другие тексты. Издание подготовлено О. М. Чунаковой. – М., 1997. – С. 11.

<sup>3</sup> Дадестан-и меног-и храд. – Гл. 8; 12; 22; 23; 24; 27; 38; 47; 51.

<sup>4</sup> Признающую роль человеческих усилий для получения предопределенных благ (например «То добро, что не предопределено, нельзя обрести старанием, а то, что предопределено, быстро происходит благодаря старанию»).

<sup>5</sup> Основывающуюся на признании связи между движениями небесных тел и индивидуальной и коллективной судьбой.

к неутешительным результатам. Авеста как древнейший по языку и содержанию иранский текст почти не содержит понятий со значением «судьба»<sup>1</sup>, но (что более важно) в ней отсутствуют семантические и концептуальные параллели к пехлевийским учениям о предопределении. Напротив, основной посыл Гат, традиционно приписываемых Заратуштре, состоит в признании свободы воли<sup>2</sup>, вытекающей отсюда личной ответственности индивида за совершенные деяния и, соответственно, прямой зависимости посмертной участи души от личного выбора каждого человека<sup>3</sup>. Сверх того, сама идея свободы выбора в Гатах имеет онтологическое значение и является отражением изначально-го выбора между добром и злом, совершенного двумя Духами-близнецами, как об этом повествуется в знаменитом пассаже из Ясны 30.5.

Таким образом, обращение к иранскому материалу указывает на наличие принципиального разрыва в понимании человека между Авестой и пехлевийским корпусом текстов, что приводит нас к необходимости выделить два идеологических полюса или вектора развития религиозно-философских спекуляций в древнем и раннесредневековом Иране. Первый – доктрина Авесты о «свободе воли», второй – реконструируемый из пехлевийских трактатов комплекс представлений о судьбе и предопределении, который в историографии вопроса интерпретируется в контексте феномена зурванизма. Как мы пытались показать ранее<sup>4</sup>, учение о человеке и, прежде всего, понимание степени его возможного

---

<sup>1</sup> Прежде всего, речь идет о понятии *бахт* (от древне-иранского бага – «распределитель», «доля»), которое в форме пассивного причастия прошедшего времени *бахта* три раза встречается в Авесте со значением «участь», «доля», в том числе «несчастливая доля» = «горе/напасть» (Видевдат 5.8, 21.1; Яшт 8.23). Помимо *бахт* в пехлевийском языке для обозначения судьбы использовались слова *брех* (с основной бри- – «резать») и *спихр* («небосвод»).

<sup>2</sup> Здесь, впрочем, имеет место определенная сложность в том, чтобы усмотреть в индоиранской культуре некоторое ближайшее соответствие западному понятию «свободы воли» и «воли» как таковой (Woods. J. F. *Destiny and Human Initiative in the Mahabharata* / J. F. Woods. – Albany, 2001. – P. 4).

<sup>3</sup> См., например, Ясна 45.

<sup>4</sup> Крупник, И. Л. Зурванизм в древнем и средневековом Иране. Опыт религиозноведческой реконструкции / И. Л. Крупник. – М., 2014.

влияния на собственную жизнь и посмертную участь оказывается наиболее продуктивным основанием для содержательного различения зороастризма и зурванизма и, соответственно, картографирования религиозной ситуации в доисламском Иране.

Рассмотрение оппозиции зороастризма и зурванизма в изоляции от общего индоиранского культурного контекста в историографии вопроса систематически приводило исследователей к выводу о том, что пехлевийский фатализм, развитие астрологии и формирование зурванизма связаны с внешними, прежде всего вавилонскими, влияниями на иранскую культуру. Вывод этот был настолько категоричен и однозначен, что даже О. Г. фон Везендонк, которому принадлежит единственное известное нам исследование, усматривающее явное сходство иранского зурванизма с индийской калавадой, несмотря на выявленный параллелизм, все-равно заключает, что «представления о Зурване [...] развились в Иране под греческим или халдейским влиянием»<sup>1</sup>, однако же «индийское развитие (т. е. калавада) может быть полностью объяснено на основе только индийских предпосылок»<sup>2</sup>.

Мы полагаем, что для более полного понимания особенностей концептуализации судьбы в доисламском Иране имеет смысл более внимательно подойти к индийскому материалу, тем более что, по сравнению с персидскими текстами, его количество и сохранность весьма высоки.

Как уже отмечалось, ведам проблема судьбы и предопределения неизвестна, за исключением отдельных фрагментов Атхарваведы, чья содержательная и культурная инаковость по отношению к остальному ведическому корпусу хорошо известна<sup>3</sup>. В целом же веды придают космологическое значение *яджне* – жертвоприношению, устанавливают однозначную зависимость между ритуальными действиями жрецов, воспроизводящих космогонический акт, и поддержанием космического порядка и, таким образом, противятся всякому фатализму, отрицающему значение человеческих усилий.

Разработанная в Упанишадах концепция *кармы* как визитная карточка индийских религиозно-философских исканий, несмо-

---

<sup>1</sup> *Wesendonk von, O. G. The Kālavāda and the Zervanite System / O. G. von Wesendonk // Journal of the Royal Asiatic Society. – № 63. – P. 105–106.*

<sup>2</sup> *Ibid.* – P. 109.

<sup>3</sup> *Елизаренкова, Т. Я. Атхарваведа – структура и содержание / Т. Я. Елизаренкова // Атхарваведа (Шаунака): в 3 т. – М., 2005. – С. 29.*

тря на идею предопределенности текущего перерождения души, оказывается развитием мировоззрения вед, так как связывает указанное предопределение не с влиянием обезличенной силы или волей богов, а с действиями самого человека: «карма как закон воздаяния и расплаты за добрые и злые дела замещает собой карму *яджни*, т. е. жертвоприношения»<sup>1</sup>.

Иными словами, анализ древнейших религиозно-философских текстов индоиранцев в исследуемом нами контексте обнаруживает единое мировоззренческое ядро, акцентирующее и даже возводящее в абсолют значение человеческих усилий. Иранская *ясна* является точной семантической и функциональной параллелью индийской *яджне* с той лишь разницей, что Гаты смещают акцент с космологии в область этики<sup>2</sup>, и именно это, судя по всему, может быть признано религиозной инновацией Старшей Авесты. Впрочем, тот же этический крен, выраженный оппозицией *пунья/пана*, происходит и в Упанишадах: «предполагаемая этическая заинтересованность учений о карме в Упанишадах разительно расходится с ограниченной сферой этики брахманов, которые оценивали поведение, исходя из ритуальной практики»<sup>3</sup>.

Для нашей темы также оказывается важным обратить внимание на еще одну параллель между Индией и Ираном, наличие которой позволяет ставить вопрос о породившем ее общем индоиранском субстрате. Подобно тому, как в Иране, начиная с текстов, датируемых эпохой Сасанидов, в противовес авестийскому волюнтаризму развивается несколько вариантов представлений о судьбе, в индийской культуре противоположным полюсом к учению о карме оказываются фаталистические пассажи эпической литературы, в особенности – Махабхараты. Идея судьбы находит свое выражение здесь при помощи двух ключевых понятий. Первое из них – *дайва* (от общего протоиндоиранского обозначения божества) – означает «исходящее от богов» и, таким образом, может быть сопоставлено с пехлевийским *бахт* и *баго-бахт*. Вто-

<sup>1</sup> Krishnan, Y. The doctrine of Karma: its origin and development in Brāhmanical, Buddhist, and Jaina traditions / Y. Krishnan. – Delhi, 1997. – P. 17.

<sup>2</sup> Лелеков, Л. А. Авеста в современной науке [Электронный ресурс] / Л. А. Лелеков. – Режим доступа: URL: <http://www.zoroastrian.ru/book/export/html/829>. – Дата доступа: 11.04.2015.

<sup>3</sup> Tull, H. W. The Vedic Origins of Karma. Cosmos as Man in Ancient Indian Myth and Ritual / H. W. Tull. – Albany, 1989. – P. 13.

рое – *кала* – со значением «время» оказывается концептуально близким к пехлевийскому *зурван* и точно так же образует семантический пучок понятий «время», «судьба», «смерть». Многочисленные фрагменты 12 и 13 книг Махабхараты, повествующие о фатальной роли времени-кала в отношении человеческой жизни, в историографии вопроса традиционно объединяются понятием калавада, которое оказывается тем самым индийской параллелью к иранскому зурванизму.

Помимо того, что проблема судьбы в индийской культуре явным образом выражена в эпосе, она также пронизывает собой всю художественную литературу, где может быть выделено до 7 языковых концептов судьбы<sup>1</sup> и, начиная с шраманского периода, входит в сферу философских дискуссий в виде спора между последователями криявады, признававшими роль человеческих действий, и акриявады, не признававшими таковой. Как отмечает В. К. Шохин, «для определения основной философской позиции всех философских кружков того времени первостепенно важно, придерживаются ли они детерминизма или индетерминизма или, по-другому, делают акцент на фатализме или свободе выбора»<sup>2</sup>. При этом идеи акриявады, с которыми, как нам представляется, вполне корректно соотнести фатализм индийского эпоса, судя по всему, имели достаточно широкое хождение, если даже в XII в. н. э. последователи так называемого «воинствующего шиваизма» считали необходимым критиковать учение калавады, пусть и делали это скорее по инерции, нежели по причине актуального на тот момент идейного противостояния<sup>3</sup>.

Исходя из сказанного, нам представляется, что при известном состоянии наших источников, отражающих религиозно-философскую картину мира индусов и иранцев, в ней можно усмотреть изоморфизм представлений о судьбе и индивидуальных усилиях и наличие базовой оппозиции фаталистических и «волюнтарист-

---

<sup>1</sup> Русанов, М. Тема судьбы в санскритской литературе / М. Русанов // ORIENTALIA: труды Института восточных культур и античности. – М., 2004. – Вып. 4. – С. 355–434.

<sup>2</sup> Шохин, В. К. Первые философы Индии / В. К. Шохин. – М., 1997. – С. 43.

<sup>3</sup> Гуров, Н. В. Религиозно-философские тексты в традициях средневекового индуизма: «ниспровержение калавады» в литературе «воинствующего шиваизма» XII в. / Н. В. Гуров // Вестник Санкт-Петербургского университета. – 2009. – Сер. 13. – Вып. 4. – С. 4–53.

ских» концептов. Признание этого обстоятельства позволяет нам рассматривать развитие авестийских и среднеперсидских представлений в контексте общей индоиранской культуры, что и является ключевым посылом данной работы. Выявленный параллелизм позволяет наметить целый ряд вопросов, которые могут разрабатываться в качестве развития настоящей темы. Так, вполне продуктивным может оказаться исследование способов концептуализации судьбы в контексте троичной социальной структуры индоиранских обществ. Если веды и Авеста, с учетом сказанного выше, могут рассматриваться как экспликация жреческого мировоззрения, эпос несет на себе, прежде всего, явную печать представлений воинского и земледельческого сословий. Реконструкция народных представлений о судьбе в индоиранской культуре осложняется отсутствием надежных данных, однако уже на данном этапе можно ставить вопрос о том, что фатализм и, в том числе, астральный фатализм гораздо надежнее может быть связан с мировоззрением земледельцев и воинов, нежели с картиной мира жречества. В свою очередь, в рамках производимых реконструкций уместно ставить вопрос о вехах развития полюсов представлений о судьбе, в том числе, решая вопрос о том, какая из концепций является исторически более древней, что позволит более точно представлять себе генезис и эволюцию религиозных антропологий. Наконец, применяя методы сравнительного исследования, представляется целесообразным поставить вопрос о возможности усмотрения выявленной оппозиции в концептах судьбы в индоевропейском культурном круге как таковом и за его пределами.

### **ИСТОКИ АЛЛЕГОРИЧЕСКОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ПОРОКОВ И ДОБРОДЕТЕЛЕЙ В СРЕДНЕВЕКОВОМ РЕЛИГИОЗНОМ ИСКУССТВЕ**

*В. В. Куртов*  
Москва, Россия

Среди многочисленных образов, представленных в западном средневековом искусстве, часто можно встретить образы девойтельниц с противостоящим им каким-то врагом. Само противостояние может быть выражено либо в виде битвы, либо в положении победительницы, попирающей своего побежденного, либо с помощью соответствующих атрибутов. Более всего фасады со-

боров наполнены этими образами, однако последние присутствуют также и в средневековой живописи, на витражах, на мозаиках, на шпалерах, в миниатюре и в гравюре. Давно было доказано, что за фигурами этих дев следует понимать аллегории добродетелей, а за фигурами их врагов – соответствующие пороки, и что большая распространенность изображений их битвы обязана своим происхождением тесту поэмы Пруденция «Психомахия»<sup>1</sup>.

Основное содержание «Психомахии»<sup>2</sup>, поэмы автора V в. н. э. испанского происхождения Аврелия Пруденция Клеменса<sup>3</sup>, составляет эпическое описание битвы Добродетелей и Пороков, по образцу битв виргилиевой «Энеиды». Первые 68 из 984 строк поэмы<sup>4</sup> представляют собой описание истории из Книги Бытия об освобождении Авраамом Лота из плена. Остальное и главное тело поэмы (916 строк) после краткого гимнического обращения к Христу являет перед нами последовательные картины единоборств на поле брани между отдельными пороками и соответствующими им добродетелями.

Сначала изображается битва Веры (Fides) со Старым Идолопоклонством (vetus cultura deorum). Вера низвергает врага и пирает его голову своей ногой. Далее Стыд (Pudicitia) в сверкающих доспехах борется с Развратом (Libido), куртизанкой, которая размахивает дымящимся факелом. Схватка Терпения (Patientia), с Гневом (Ira) завершается тем, что последний вонзает кинжал себе в грудь. Гордыня (Superbia), гарцующая перед вражеским

---

<sup>1</sup> Первым, кто открыл историкам искусства тему готической иконографии пороков и добродетелей, был Эмиль Маль: *Mâle, É. L'Art Religieux Du XIIIe Siècle En France / É. Mâle.* – P., 1986. Первое издание 1899 г. Русский перевод: *Маль, Э. Религиозное искусство XIII века во Франции / Э. Маль.* – М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2008.

<sup>2</sup> Уже два века каждая история латинской литературы уделяет Пруденцию особую главу. Между тем до середины XX века практически не существовало переводов его произведений и чтение его оставалось уделом небольшого числа специалистов. К примеру, в известной отечественной хрестоматии Пруденцию уделено всего 8 страниц. Памятники средневековой латинской литературы IV–IX вв. – М.; Наука, 1970. – С. 69–76. Первый перевод поэмы на русский язык: *Пруденций. Сочинения / Пруденций*; пер. с лат. Р. Л. Шмаракова. – М.: Водолей, 2012.

<sup>3</sup> Aurelius Prudentius Clemens (348–405/410).

<sup>4</sup> Мы пользуемся изданием Лаваренна (Maurice Lavarenne): *Prudence. Psychomachie.* – P., 1933.



фронтом, внезапно попадает со своим конем в западню, которую Коварство (Fraus) выкопало на поле боя. Выходит Смирение (Mens humilis) и мечем, который ей протягивает Надежда (Spes), обезглавливает Гордыню. Красотка Похоть (Luxuria) с великолепной колесницы мечет не стрелы, а фиалки и лепестки роз. Ей преграждает путь Воздержанность (Sobrietas). Лошади встают на дыбы, колесница переворачивается, Роскошь катится в пыли. Разнузданность (Petulantia) и Любовь (Amor), составляющие ее свиту, разбегаются. Жадность (Avaritia), подбирает золото и украшения, которые Роскошь в бегстве разбросала по песку, и прячет их за пазухой, в кошельки и сумки. Разум (Ratio) и Милосердие (Operatio) одолевают Жадность и раздают ее золото бедным. Подводя торжественный итог битве, Согласие (Concordia) неожиданно получает удар стрелы, которую предательски выпускает Раздор (Discordia или Haeresis), отказавшийся сложить оружие. Вера побеждает Раздор и пронзает дротиком ее язык. Вера и Согласие обращаются с речью к победителям. Добродетели во славу своей победы возводят великолепный храм во имя Христова, к которому поэт адресует свои молитвы в благодарность за спасение души.

Нарисованные латинским поэтом столь ярко, эти образы обеспечили самой поэме исключительный успех, а себе – огромное влияние на средневековое искусство. Самое большое распространение они получили в готической Франции в XIII в. Это время отделяется от времени создания «Психомехии» промежутком более чем в восемь веков, в течение которого тема пороков и добродетелей и образы пруденциевых дев-воительниц продолжали свое развитие. Можно также показать, что истоки аллегорического представления пороков и добродетелей моложе Пруденция еще на больший срок. В литературе, которая предшествовала этой поэме, не было недостатка в персонифицированных персонажах, однако, лишь в поэме Пруденция они представляют собой всех действующих лиц<sup>1</sup>. Первые персонифицированные абстракции встречаются уже в библейских текстах. «Не Премудрость ли взывает? и не Разум ли возвышает голос свой?»<sup>2</sup> и «Я, Премудрость,

---

<sup>1</sup> Хотя реальные персонажи, такие как Священники (строка 498) и Иов (163), присутствуют в поэме, однако они играют роль статистов.

<sup>2</sup> Притчи Соломоновы, 8, 1. Тексты из Библии приводятся в синодальном переводе.

обитаю с разумом и ищу рассудительного знания»<sup>1</sup> – сказано в Притчах Соломона. «Милость и Истина сретятся, Правда и Мир облобызаются; Истина возникнет из земли, и Правда приникнет с небес»<sup>2</sup>.

У Гомера в числе действующих лиц мы видим Страх и Распря (Eris)<sup>3</sup> и Сон<sup>4</sup>. Среди многочисленного потомства Ночи в «Теогонии» Гесиода оказываются Участь (Moros), Погибели (Keres), Смерть (Thanatos), Сны (Hypnose Oneiros), Насмешка (Momos) Страдание (Oizys), Геспериды, Мойры, Немесида, Обман (Apate), Любовь (Filotes), Старость и Распря. Последняя порождает Тяготу (Ponos), Забвение, Голод, Скорби (Algea) и пр.<sup>5</sup>. В 13-ой Олимпийской оде, посвященной победам Ксенофонта Коринфского, Пиндар прославляет родной город победителя за то, что там проживают Справедливость (Eunomia), Правосудие (Dika) и Мир (Eirena) – дочери Фемиды, отвращающей Наглость (Hybris), рождающую Пресыщение (Koros)<sup>6</sup>. Греческое свойство представлять даже самые абстрактные качества в виде антропоморфных и антропомерных актеров, выступающих на общей сцене с людьми и богами соответствует тому огромному значению, которое имел театр в греческом полисе. Неудивительно, что и у авторов сценических текстов встречались подобные персонажи, например, Клятва (Horkos) в трагедии Софокла «Эдип в Колоне»<sup>7</sup> или Праведность (Nosia) в «Вакханках» Эврипида<sup>8</sup>. Плутарх рассказывает

---

<sup>1</sup> Там же 8, 12. «Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его, заколола жертву, растворила вино свое и приготовила у себя трапезу; послала слуг своих провозгласить с возвышенностей городских» Там же 9, 1–3, тогда как ниже (9, 13–15) изображена противоположная мудрости персона: «Женщина безрассудная, шумливая, глупая и ничего не знающая садится у дверей дома своего на стуле, на возвышенных местах города, чтобы звать проходящих ...».

<sup>2</sup> Псалтирь, 84, 11–12. «*misericordia et veritas occurrerunt iustitia et pax deosculatae sunt / veritas de terra orta est et iustitia de caelo prospexit*» (Vulgata).

<sup>3</sup> II, 4, 440. Распря на поле боя так же в II, 18, 535.

<sup>4</sup> II, 14, 231.

<sup>5</sup> Th, 211–232.

<sup>6</sup> O, 13, 6–10; O, 9, 15; Гесиод, Th, 901–902.

<sup>7</sup> O. C. – 1767.

<sup>8</sup> Bacch. 370.

о том, что комик Ферекрат представил на сцене Музыку в женском облике и всю изуродованную<sup>1</sup>. О причинах ее несчастья осведомляется Справедливость. Причиной оказывается посредственность музыкантов. В комедии Кратина «Бутылка» привязанность поэта оспаривается двумя персонажами: Комедией, его законной женой, и его подружкой, Опьянением (*methe*)<sup>2</sup>. У Аристофана в комедии «Плутос» среди актеров выступают Бедность и Богатство, в «Мире» – Раздор, Ужас и Мир, в «Облаках» – Правда и Кривда.

У Платона в диалоге «Критон» Сократу, сидящему в темнице, являются Законы и Государство<sup>3</sup> и начинают задавать вопросы. У Лукиана среди участников диалога оказываются Правда и Риторика<sup>4</sup>, а каждая из двух женщин, Скульптура и Образованность, склоняют его во сне провести с нею всю жизнь<sup>5</sup>.

Первый в античной литературе пример аллегорического изображения порока и добродетели дает Ксенофонт. Во второй книге сократических сочинений Сократ приводит рассказ софиста Продика о юном Геракле, стоящем перед выбором между Удовольствием (так зовут ее друзья (*Eudaimonia*), а враги – Порочностью (*Kakia*)) и Добродетелью (*Arete*), которые предстают ему в образе молодых и привлекательных дев. Они пространными речами убеждают юного воина выбрать свой путь<sup>6</sup>. Восемь веков от Ксенофонта до Пруденция философами и поэтами поддерживалась эта противоположность человеческих качеств, принявших человеческий облик.

В литературе римлян благодаря свойственной их религии сакрализации действий и состояний нет недостатка в персонифицированных качествах. Мы ограничимся лишь немногими примерами.

Цицерон одобряет, что такие человеческие качества, как Ум (*Mens*), Благочестие (*Pietas*), Доблесть (*Virtus*) и Верность (*Fides*)

<sup>1</sup> Demusica, 300. В кн.: Античная музыкальная эстетика. – М., 1960. – С. 281–282. Эта сцена – из комедии «Хирон» (между 430 и 410 гг. до н. э.). Некоторые приписывают эту комедию Никомаху, см. Henri Weil, *Plutarque: Delamusique*. – Biblio Bazaar, LLC, 2009. – Р. 118.

<sup>2</sup> Афиней. Пир мудрецов / Афиней. – М., Наука, 2004. Примеч. – С. 519.

<sup>3</sup> *Crito*, 50 a8.

<sup>4</sup> Рассказ «Дважды обвиненный, или судебное разбирательство».

<sup>5</sup> Рассказ «Сноведение, или жизнь Лукиана».

<sup>6</sup> *Memorabilia*, II, 1, 21–33.

обожествляются и почитаются в Риме в собственных храмах, и считает достойным порицания деяние афинян, которые воздвигнули святилища Оскорблению (*Contumeliae*) и Дерзости (*Inpudentiae*). Он считает, что обожествлению подлежат Добродетели, а не пороки, и поэтому с Палатина следует удалить древний алтарь Горячки (*Fedris*), а с Эсквилина алтарь Злой Судьбы (*Mala Fortuna*)<sup>1</sup>.

В прологе комедии «Три монеты» Плавт выводит на сцену Роскошь (*Luxuria*) и Нищету (*Inopia*). В вергилиевой поэме Энея перед входом в преисподнюю встречает толпа: Скорбь (*Luctus*), Заботы (*Curiae*), Болезни (*Morbi*), Старость (*Senectus*), Голод (*Fames*), Нужда (*Egestas*), Тягота (*Labos*), Смерть (*Letum*), Сон (*Sopor*) и пр.<sup>2</sup> Согласно Овидию на окраине Скифии обитают Холод, Бледность, Дрожь, Голод<sup>3</sup>. В «Аргонавтике» Валерия Флакка на помощь Венере являются Страх (*Pavor*), Раздор (*Discordia*), Гнев (Irae), Хитрость (*Dolus*), Ярость (*Rabies*) и Смерть (*Letum*)<sup>4</sup>. Персонифицированные пороки и добродетели встречаются у Силия, Горация, Стация, Сенеки, Клавдиана.

Латинская христианская литература, начиная с Муниция Феликса, Лактанция и Ювенка, непрерывно подражает Цицерону и Вергилию и пытается соперничать с ними. Эпос остается на верхней ступени шкалы литературных жанров. Образцом же эпоса на латыни оставалась Энеида. Отсюда очевидно желание нашего поэта как можно более уподобить ей свое произведение. Ведь не следует забывать разницу между основаниями оценки литературного произведения у нас и у древних. Среди последних (по крайней мере, латиноязычных) подражание было в цене. Традиция всегда предпочиталась новаторству, а знакомое неизвестному. Читатель получал удовольствие, когда узнавал близкие себе темы и формулы. Заимствовать у известного автора какое-то выражение, а то и целый стих считалось проявлением уважения к нему. У самого Вергилия насчитывали 1270 подражаний Гомеру, Гесиоду, Феокриту, Эннию, Лукрецию и Катуллу<sup>5</sup>. Пруденций писал для своих современников, которым больше нравились за-

---

<sup>1</sup> Cic. De leg. II, 28.

<sup>2</sup> En., VI, 273–280.

<sup>3</sup> Met., VIII, 790–791.

<sup>4</sup> Valerius Flaccus, Argonautica, II, 204–206.

<sup>5</sup> Prudence. Psychomachie / Prudence. – Paris. 1933. – P. 45.

имствования не из греков, а из признанных латинских авторов: Горация, Ювенала, Лукана, и прежде всего из Вергилия.

Конкретный и живой образ в виде юных дев, красивых, простых и героических они приняли уже в самых истоках христианства. По-видимому, первым, кто изобразил добродетели в виде дев-воительниц, сражающихся на арене с пороками, был воинствующий Тертуллиан за полтора века до Пруденция<sup>1</sup>. По его мнению, войну, а не мир, принесло христианство. И полем битвы выступила душа.

Цель Пруденция – христианизировать поэзию<sup>2</sup>, дать современному читателю эпическую поэму в правильной, узнаваемой форме, но с новым, ярким и наглядным назидательным содержанием. Многовековая история образов поэмы обеспечивала ее доступность для слушателей, а их объемно-динамическая зримость даровала большое будущее этой поэме не только в сферах словесности, но в области пластических искусств новой, уже не античной эпохи.

Этой эпохой было Средневековье. Главная роль искусства в это время была роль наставника и учителя, а в качестве наглядных методических материалов для научения использовались витражи соборов и скульптура их порталов. Именно там нашли свою новую и основную сцену актеры Пруденция. Не только поэтов, но и теологов средневековья затронула поэма Пруденция. Исидор Сивильский сталкивает пороки и добродетели в своих «Sententiae». У автора трактата «De conflictu vitiorum et virtutum», (Исидора Сивильского, Аутперта Амвросия или Григория Великого) пороки и добродетели противопоставляются попарно и вызывают друг друга на бой<sup>3</sup>. Даже у таких основательных ученых как Гуго Сент-Викторский и Гульельм Авернский добродетели действуют и разговаривают.

---

<sup>1</sup> De Spectaculis. XXIX. «Ты ищешь кулачных боев и борьбы? И этого у тебя предостаточно. Взгляни, как целомудрие повергает наземь бесстыдство, вера одолевает неверие, милосердие побеждает жестокость, и смирение берет верх над своеволием. Таковы наши состязания, на которых нас венчают победным венком. Если же ты хочешь и крови, то есть у тебя кровь Иисуса Христа» /пер. Э. Юнца.

<sup>2</sup> Фон, Альбрехт. История Римской литературы / Фон Альбрехт. – М., «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2005. – Т. III. – С. 1488.

<sup>3</sup> Часть из этого трактата воспроизводит Винсент из Бовэ: Vincent de Beauvais. Spec. Histor., lib. XXII, cap. L.

В рыцарском облачении предстают Добродетели на капителях романских церквей. С копьем в руках они попирают ногой своего поверженного врага, иной раз в облики некоего чудовища<sup>1</sup>.

В XIII в. у художников ослабевает воинственный пафос поэмы. Северный фасад Шартрского Собора (лев. портал) показывает пример изменения старой иконографии. Добродетели опять побеждают, но на сей раз, по-видимому, без сражения. Поверженные пороки находятся у их ног. Битва закончена, на них нет боевых доспехов, только мирные атрибуты.

На фасадах соборов Парижа и Амьена Добродетели и Пороки по-прежнему противопоставляются, но иначе. Изображенные в скульптурных медальонах нижней части фасадов Добродетели здесь – сидящие дамы, основательные, неподвижные, величественные. На их щитах геральдическое животное, которое свидетельствует об их знатности. Пороки не персонифицированы, а изображены в действии, в медальонах под каждой Добродетелью.

В Париже и Амьене насчитывается 12 пар Добродетелей и Пороков. Они располагаются по 6 пар медальонов (Добродетель – сверху, Порок – снизу) по обеим сторонам главного портала. Приведем только их краткое описание<sup>2</sup>. Символом Веры (Fides) является крест и кубок, символ евхаристии. Это добродетель Иисуса, умершего на кресте. Противоположный ей порок, Идолопоклонство (Idolatria) изображено в виде человека, который поклоняется идолу. Надежда (Spes) смотрит на небо и протягивает руки к венцу, символу ожидающей ее славы. С ней щит или флаг с изображением креста. Это символ не победы, а воскресения. Соперник Надежды, Отчаяние (Desperatio), протыкает свою грудь мечом<sup>3</sup>. Высшая из теологических добродетелей<sup>4</sup>, Caritas, представлена как Милостыня. Это женщина, которая снимает

---

<sup>1</sup> Капители церкви Notre-Dame-du-Port в Клермон-Ферране. В церкви Ольнэ (Aulnay) Добродетели и Пороки названы своими именами: Ira – Patientia; Luxuria – Castitas (непорочность; целомудрие); Superbia – Humilitas (смирение); Largitas – Avaritia; Fides – Idolatria; Concordia – Discordia. Подробнее см. Rémy Prin. Aulnay d'ombre et delumière. Editi on Jean-Michel Boressoules, 2009.

<sup>2</sup> Подробно этот вопрос изложен в упомянутой книге Эмиля Маля.

<sup>3</sup> У Пруденция это был Гнев, отчаявшийся одолеть терпение.

<sup>4</sup> По-гречески у апостола Павла она (agape – милость, любовь) названа величайшей в сравнении с верой (pistis) и надеждой (elpis) (S. Paul. Corinth. XIII, 13).

с себя плащ, чтобы отдать бедному. Везде ее скульптурное изображение сопровождается образом овцы, символом самозабвения. Ей противостоит Жадность (*Avaritia*), которая наполняет свой ларь или с трудом закрывает его крышку. Далее: пара Целомудрие (*Sobrietas*) – Сладострастие (*Luxuria*). У Целомудрия на щите – животное среди пламени<sup>1</sup>. Сладострастие предстает в образе куртизанки со скипетром (символ всевластия женщины и ее плотского царства) и зеркалом. У Мудрости на щите – змий, иной раз обвинивший шест<sup>2</sup>. Мудрости противостоит Безумие. Не только в Париже и в Амьене оно является в облике почти раздетого человека, с дубиной бредущего посреди камней<sup>3</sup>. Смирение (*Humilitas*) и Гордыня (*Superbia*): У Смирения на гербе – птица, голубь<sup>4</sup>. Гордыня – ездок, который падает с лошади, скачущей в ров. Сила – дева-рыцарь, облаченная в кольчугу. Она несет на щите образ льва или быка. Трусость повсюду иллюстрирует рыцарь, который в панике убегает со всех ног от зайца, бросив свой меч. У следующей добродетели знак вола на щите. Соответствующий порок устремлен с мечом в руках на невозмутимого монаха. Это кающийся грешник, который не выносит порицаний. Считают, что это Терпение (*Patientia*) и Невоздержанность (*Impatientia / Ira*). Объяснения следующей паре не однозначны. Достовернее всего, это Благородство и Низость. У Добродетели на щите агнец. На медальоне с Пороком благородная дама, сидя на стуле, ударяет в грудь маленького персонажа, который кротко подносил ей кубок. Согласие (Мир) на щите несет оливковую ветвь<sup>5</sup>. Раздор представлен так: муж и жена тянут друг друга за волосы, а тем временем с одной стороны валится из рук кувшин, с другой – веретено. У Послушания на щите коленопреклоненный верблюд.

<sup>1</sup> Некоторые художники изображали здесь феникса как знак бессмертия. Другие – саламандру, что больше подходит в качестве символа Целомудрия. Согласно средневековым bestiариям саламандры жила среди пламени и могла гасить его. К тому же натуралисты XIII в. рассматривали ее как бесполое существо.

<sup>2</sup> Сам Иисус установил такую связь, сказав: «Будьте мудрыми как змеи» (*Matth.*, X, 16).

<sup>3</sup> Это образ безумца, которого преследуют мальчишки, бросая в него камни.

<sup>4</sup> «Будьте просты, как голуби» (*Matth.*, X, 16). Имеется в виду простота сердца, которая противопоставляется гордыне.

<sup>5</sup> У Пруденция Согласие было увенчано оливковым венком.

Порок – человек, воздымающий руки к епископу. Это – Бунт, неповиновение Церкви. Твердость (Perseverantia) представлена знаками короны и львиными головой и хвостом, тогда как Непостоянство (Inconstantia) изображает монах, который, убегая из своего монастыря, оборачивает назад голову.

В таком виде предстают в искусстве зрелого средневековья некогда воинственные пороки и добродетели. Но и на этом не заканчивается долгая история этих образов. Следующие эпохи, особенно Возрождение, исключительно охотно включало в свои программы изображения дев, олицетворяющих добродетели, что только подтверждает редкое по силе влияние аллегорий Пруденция, начало которому было положено древнегреческой поэзией и философией.

## **ИМПЛИЦИТНАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕОЛОГИЯ: ПРОБЛЕМА ЯЗЫКОВЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ ПРОЯВЛЕНИЯ**

*О. В. Машитько*  
Минск, Беларусь

Современную эпоху часто характеризуют как «постидеологическую», в связи с чем возникает закономерный вопрос: можно ли утверждать, что мы действительно живем во времена постидеологии, или это время господства нового типа идеологии, не воспринимаемой в качестве таковой. При такой постановке вопроса область исследовательского интереса неизбежно перемещается с явных на неявные механизмы проявления идеологии, а одну из ключевых ролей начинает играть лингвистический аспект исследования идеологических феноменов.

Апелляция к очевидности является традиционным приемом идеологического дискурса. Это отмечалось и в классическом марксизме (сквозь призму «ложного самосознания» нельзя различить «истинное» положение вещей), так и в неомарксизме (например, в понятии гегемонии). В области политической идеологии с теми или иными оговорками к неявно функционирующим можно отнести те идеологии, которые связаны с построением постметафизической политической теории. При этом следует различать идеологии, воспринимаемые в качестве внедискуссионного политического стандарта, такие как западнцентризм, права человека, демократические нормы, и те, которые вообще не воспринимаются в качестве идеологических, например, иде-



ология потребления. Аналогичным образом можно говорить о существовании неявной религиозной идеологии. Подобно тому, как в «постидеологическом» обществе функционирует неявная идеология, секуляризованный постхристианский мир также является религиозным в специфическом смысле слова. Среди современных форм религиозной идеологии к «неявному» типу можно отнести религиозный атеизм, трансгуманизм, народный экуменизм, New Age, неинституциональную религиозность.

Подобно тому, как современную эпоху нельзя назвать «постидеологической», современную культуру нельзя назвать секулярной. Традиционные религии утрачивают свое влияние на человека, но возрастает интерес к религии в ее нетрадиционных и внеконфессиональных формах, в связи с чем можно говорить о «пострелигиозной» неявной идеологии. Экспансия неявной религиозной идеологии осуществляется в формах оккультизма, эзотеризма, магии, мистицизма, паранормальных верований, нетрадиционных методов лечения, эклектической смеси отдельных элементов традиционных религий, популярных псевдонаучных теорий, мифов, суеверий. Специфика современной культуры заключается в том, что в ней новая религиозность благодаря искусству, СМИ, интернету получила широкое распространение и легитимность. Основным каналом распространения неявной религиозной идеологии становится массовая культура, которая, с одной стороны, активно участвует в ее формировании, а с другой – находится под ее влиянием. Сегодня можно говорить о религиозной составляющей массовой культуры, для которой характерно наличие объектов поклонения, которые имманентны миру. Так, миф о Герое занимает в массовой культуре место, аналогичное месту Бога в концептосфере религии (их функции идентичны), архитектоника, семантика и прагматика массового зрелища аналогичны религиозному культу. При этом существование объектов поклонения, не связанных напрямую с традиционными религиями, наблюдается с самого начала Нового времени. Рыжов связывает это именно с началом процесса секуляризации. Современные новые религиозные движения в связи с этим – лишь верхушка айсберга<sup>1</sup>.

В условиях неявного функционирования идеологии анализ языка становится приоритетным в ее изучении. Явная идеоло-

---

<sup>1</sup> Рыжов, Ю. В. *Ignoto Deo: новая религиозность в культуре и искусстве* / Ю. В. Рыжов. – М.: Смысл, 2006. – 328 с.

гия «скрывает» истинную реальность, используя язык в качестве средства и делая акцент на содержании. Тогда как неявная идеология исходит из положения, что истинной реальности не существует, есть только идеологические конструкции, конституируемые языком. Поэтому акцент делается на форме.

Имплицитность воздействия современной идеологии является одной из основных тем постмарксизма. Так, в концепции Лакло и Муфф в качестве аналога неявной идеологии могут рассматриваться дискурсы, утвердившиеся настолько прочно, что об их условности забыли и считают объективными (они называются «осадочными»). Осадочный дискурс всегда может быть пересмотрен в новой артикуляции, поэтому в социуме граница между условным и безусловным всегда подвижна<sup>1</sup>. Объективность применительно к господствующей картине мира в социуме трактуется как «осадочная власть». Это социальная реальность, в которой следы действия власти стерлись. Поскольку в данном случае условность выдается за объективность, мы имеем дело с идеологией. Таким образом, неявная идеология – это идеология, кажущаяся объективностью, а объективность – то, что кажется нам раз и навсегда данным, неизменным. На самом деле значения изменчивы и условны, но идеология маскирует условность, скрывая альтернативные возможности значений. И поскольку объективность конституирована дискурсивно, она должна анализироваться на уровне лингвистического анализа.

У другого представителя постмарксизма, Жижека, понятие неявной идеологии является лейтмотивом всех работ – как научных, так и публицистических. Утверждая, что в посткапиталистическом обществе наблюдается новый способ функционирования идеологии, и опираясь на положение Хабермаса о современной эпохе как «новой непрозрачности», Жижек ставит задачу разоблачения мифа о том, что современная эпоха – эпоха конца идеологии. Базисным утверждением в этом контексте является утверждение, согласно которому идеология есть сама социальная реальность. Не иллюзорная репрезентация действительности, а сама действительность, понимаемая «идеологически», что предполагает наличие «незнания» в ее структуре. Таким образом, идеологическая мистификация имманентна самой социальной

---

<sup>1</sup> *Laclau, E. Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics / E. Laclau, Ch. Mouffe. – London: Verso. – 1985. – С. 288.*

реальности, она не требует никаких дополнительных символических конструкций, но сущностным для социальной действительности является незнание.

Аналогичным образом Жижек подходит к понятию неявной религиозности. Анализируя новый способ бытия религиозных идей в эпоху секуляризации, он обращает внимание на то, что для нашего время специфичным является обилие вещей, лишенных своей сущности, своей субстанции: кофе без кофеина, сливки без жира, безалкогольный алкоголь, виртуальный секс, война без военных потерь (Колин Пауэлл), мультикультурализм как опыт Другого, лишенного инаковости. Логично было бы предположить аналогию применительно к более глобальным вещам: общество без общества, политика без политики и, наконец, безрелигиозная религия.

Специфика современного социального устройства, если рассматривать его с точки зрения понятия секуляризации, заключается в том, что религия уже не идентифицируется с определенным культурным устройством. Это ведет к процессу глобализации религии: поскольку она не является интегрированной в определенный социальный порядок, то способна к автономному существованию и может существовать в разных культурах. Ключевыми для современности Жижек считает две функции религии – терапевтическую и критическую. Причем в области реализации критическую функцию глобализирующаяся религия берет на себя функции, традиционно ассоциирующиеся с ересью.

В характеристике современного религиозного сознания Жижеком можно эксплицировать по меньшей мере шесть феноменов, которые правомерно отнести к неявной религиозной идеологии:

1. Феномен «дезаурированной», или смещенной, веры. Так Жижек обозначает веру, которой придерживаются в силу культурных причин. На этом определении базируется «нефундаменталистское» понятие культуры, основанной на обезличенных (дезаурированных) верованиях. То есть это совокупность норм, правил, ценностей, которым мы следуем в силу традиции и привычки, не веря по-настоящему.

2. Феномен «подвешенной веры», в которой не признаются, которую «оберегают как некую непристойную тайну».

3. Политеистические досовременные религии, подавленные традиционной религиозностью. Их неявность обусловлена включенностью в мифологические основания культуры, в коллективное бессознательное.

4. Иудейское наследие, широко понятое в качестве уникального опыта встречи с радикально Иным. Сюда относится опыт трансцендентности как феномен культуры, понятый в качестве выходящего за рамки каких-то определенных конфессиональных условностей.

5. Гностическая и мистическая традиция христианства, трактуемая не столько как религиозный, сколько как философско-окультурный феномен.

6. Западный буддизм, понятый как феномен секулярной культуры, полностью вписывающийся в идеологию позднего капитализма. Медитативные практики, призванные выработать равнодушное отношение к жесткой конкуренции является способом адаптации к капиталистической системе. От себя добавим, что всю неоязыческую традицию, присутствующую сегодня в пространстве секулярной культуры, включая западный вариант буддизма, неоиндуизм и йогу, правомерно отнести к феноменам массовой культуры<sup>1</sup>.

Проблема неявного языка идеологического воздействия исследовалась также постструктуралистами. У Барта понятия явной и неявной идеологии иллюстрируются через разграничения двух уровней языка: денотации и коннотации. На уровне денотации создается смысл. В отношении реальности конституируется система, основанная только на семантических факторах.

В ранний период творчества Барт считал коннотацию идеологическим уровнем, то есть предполагал, что язык создает идеологии на уровне коннотации. Он предполагал, что есть язык, идеологический «по сути», а есть языки, выступающие в качестве орудия идеологий. «Поздний» Барт уже исследует повседневный язык как связанный с идеологизацией денотативного уровня. При этом коннотативные системы маскируются под денотативные высказывания. В рамках разграничения денотации и коннотации у Барта также отмечается, что коннотативный знак всегда так или иначе «встроен» в денотативный и паразитирует на нем, а также то, что денотативные значения даются эксплицитно, а коннотативные тяготеют к имплицитности<sup>2</sup>. В работе «S/Z»

---

<sup>1</sup> Жижек, С. Кукла и карлик. Христианство между ересью и бунтом / С. Жижек. – М.: Европа, 2009. – 336 с.

<sup>2</sup> Барт, Р. Нулевая степень письма / Р. Барт; пер. Г. К. Косикова // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму. – М., 2000. – С. 306–349.

в рамках семиологического анализа текста коннотативный смысл трактуется собой первоэлемент текстового кода, источник «Литературы Означаемого». В качестве таковой коннотация порождает двойные смыслы. Денотация и коннотация образуют игровой элемент текста, который, с идеологической точки зрения, обеспечивает иллюзию безгрешности: денотативная система маскируется, денотативный смысл кажется первичным<sup>1</sup>. Таким образом, денотация оказывается «последней из возможных коннотаций», «верховным мифом.

В работах Эко (в первую очередь речь идет о концепции, изложенной в «Отсутствующей структуре») проблема явного и неявного функционирования идеологии предстает как проблема декодировки риторических форм. В процессе установления связи между миром кодов и миром предзнания, последнее делается «явным, управляемым, передаваемым и обмениваемым» знанием, которое Эко называет кодом или коммуникативной конвенцией. Знаемое, таким образом, становится системой знаков, идеология превращается в код и становится «зримой» или «явной». При этом определенные способы языкового выражения отождествляются с конкретным миро-воззрением<sup>2</sup>. Следовательно, идеология формирует предпосылки для риторики, а риторические формы со временем обретают узнаваемую форму. Первичное значение в этом контексте приобретает опознаваемость кода, декодировка сообщения, за которым скрывается идеология. Выбор кода зачастую предопределяет выбор соответствующей идеологии. И «явность» идеологии, следовательно, будет зависеть от «правильности» выбранного кода.

Эко намечает линии анализа диалектичности взаимодействия явной и неявной идеологии, которая содержится в исследовании непрерывности процесса образования новых кодов и идеологий. Новая идеология, формируя новую картину мира, открывает новые возможности языка. Это связано с тем, что как на уровне знака, так и на уровне кодов, и на уровне идеологий «явность» функционирования связана с нарушением набора ожиданий. Новые языковые и идеологические навыки со временем становятся общеобязательными и привычными, начинают диктовать свои нормы употребления языка и видения мира. Возникают новые

---

<sup>1</sup> Барт, Р. S/Z / Р. Барт; под ред. Г. К. Косикова. – М., 2001. – 232 с.

<sup>2</sup> Эко, У. Отсутствующая структура / У. Эко // Введение в семиологию. – СПб.: Симпозиум, 2004. – 544 с.

коды и новые идеологические ожидания. Таким образом, процесс перехода от явного к неявному функционированию идеологии и обратно – непрерывен.

Подводя итоги, необходимо сделать следующие выводы:

1. В условиях постидеологического состояния современной культуры в социально-гуманитарных исследованиях отмечается наличие неявных способов функционирования идеологии. Применительно к религии правомерно отметить вневероисповедные формы религиозности, квазирелигии с присущей им социальной мимикрией: стремлением скрыть свою псевдорелигиозную сущность за светскими масками научных обществ, ассоциаций, фондов, центров. При этом неинституциональная религиозность обычно не причисляется к религиозным феноменам, обозначаясь в научной литературе довольно расплывчатыми и нечеткими терминами, как например «широкое распространение мистики» (Григоренко, Миловидов, Поликарпов, Гуревич), «фиктивное сектантство» (Оленич), «культовая среда» (Кэмпбелл), «религиозная энтропия» (Филатов), «новое сектантство» (Эпштейн), «новое язычество» (Крутоус).

2. При неявном функционировании идеологии лингвистический способ анализа становится приоритетным в ее изучении. Явная идеология «скрывает» истинную реальность, используя язык в качестве средства и делая акцент на содержании. Тогда как неявная идеология исходит из положения, что истинной реальности не существует, есть только идеологические конструкции, конституируемые языком. Поэтому акцент делается на форме. В связи с этим на первый план в анализе идеологии выдвигает понятие «декодировки» (Эко).

3. Для различия явной и неявной идеологии на знаковом уровне удобным инструментом является структуралистская модель означающего и означаемого. Согласно данной модели, в идеологии порядок означаемого никогда не одновременен порядку означающего. И для явного, и для неявного способов функционирования идеологии характерно рассогласование означающего и означаемого. Различие состоит в том, что при явном способе бытия идеологии дано означаемое, а означающее должно быть достигнуто.

## **КРУГЛЫЙ СТОЛ «РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ»**

---

### **К ВОПРОСУ О КОНСТРУИРОВАНИИ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ И ВОСПИТАНИЯ КАК ПРАВОСЛАВНОГО**

*Н. П. Жукина*  
Самара, Россия

В ходе реформирования российской системы образования возрастает роль духовно-нравственного развития подрастающего поколения. При этом тема духовно-нравственного образования и воспитания становится местом этнического и культурного соперничества конфессий, а также дискуссий разного рода экспертов, включая общественных, на поле реформируемой социальной политики в целом. Государство, вовлекаясь в управление религиями, отходит от традиционного для либерального подхода отделения религии от государства. Более того, как постулируют эксперты, в современной России официальная религия – православие – процветает<sup>1</sup>. В целом ряде практик наблюдается фактическое отождествление духовно-нравственного и религиозного – по сути православного – образования (просвещения, воспитания).

Социологический анализ роли религии, ее связи с духовно-нравственным образованием и воспитанием в современном обществе очень важен, однако мы пока мало знаем об этом уже в силу специфики развития социологии религии, а также высоких темпов социальных изменений, происходящих в современном обществе.

Цель данной статьи – в проблематизации процессов конструирования духовно-нравственного образования и воспитания как православного. Используя перспективу конструктивистского подхода, сфокусируем внимание на рассмотрении исследуемых нами дефиниций в ракурсе их конструирования в официальных административных текстах через интенционально-конститутивную триаду (субъект, объект и акт конституирования). При этом акт конституирования духовно-нравственного образования и воспитания как православного понимается нами как выстраивание обоснования, доказательства такого тождества.

---

<sup>1</sup> Тернер, Б. Религия в постсекулярном обществе / Б. Тернер // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 2. – С. 29.

Предмет нашего исследовательского интереса – сравнительно новые практики взаимодействия общественных экспертов (далее – ОЭ), роли которых осваивают публичные социологи во взаимодействии с государством на поле публичных слушаний (далее – ПС). Речь пойдет о ПС по региональному бюджету, проходящих, согласно законодательству, дважды в год. В фокусе нашего внимания – взаимодействие органических публичных социологов и регионального министерства образования и науки (далее – МОиН) на поле общественной экспертизы бюджетирования данным министерством духовно-нравственного образования и воспитания подрастающего поколения. Регион – назовем его Среднероссийским – регулярно выступает в качестве пилотной площадки разного рода инноваций и обозначается как Россия в одну треть величины. Таким образом, в качестве случая в данной статье выступают ПС по бюджетным расходам МОиН. Такой выбор обусловлен как спецификой региона, так и фактом нашего участия периода 2010–2015 гг. в качестве ОЭ по деятельности названного выше МОиН.

Подчеркнем, что в числе ключевых проблем, постоянно озвучиваемых в период 2012–2015 гг. публичными социологами на ПС, круглых столах, организуемых по итогам таких слушаний, – связь растущего финансирования образовательной деятельности религиозных организаций с результативностью реализуемых ими программ, с одной стороны, и вопросы содержания духовно-нравственного образования и воспитания, с другой. Толчком к вынесению на специальное рассмотрение данной тематики послужило растущее финансирование деятельности этих организаций. Заметим, что финансирование Детского епархиального образовательного центра (далее – ДЕОЦ) в расходных обязательствах МОиН предусматривается отдельной строкой, в отличие от всех других НКО<sup>1</sup>.

Однако, согласно ФЗ «О некоммерческих организациях», «некоммерческие организации могут создаваться в форме общественных или религиозных организаций (объединений)»<sup>2</sup>. Ины-

---

<sup>1</sup> Объемы бюджетных ассигнований на финансирование расходных обязательств регионального министерства образования и науки в 2015–2017 гг. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.educat.samregion.ru/activity/publ\\_slush/9408/](http://www.educat.samregion.ru/activity/publ_slush/9408/).

<sup>2</sup> ФЗ «О некоммерческих организациях». Ст. 2, п. 3 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_173457/?frame=1](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_173457/?frame=1).



ми словами, понятийный ряд, используемый в текстах МОиН, являет собой своего рода нарушение нормативных стандартов. Обращает на себя внимание и сравнительный анализ планируемого бюджетного финансирования ДЕОЦ и других НКО – соответственно 89 и 80 млн руб.; ДЕОЦ и «научной и инновационной деятельности» – соответственно – 39,1 и 89, 1 млн руб. Кстати сказать, достаточно высокой оказывается динамика финансирования министерством ДЕОЦ: от 32,8 в 2012 г. к 55,2 в 2013 г.; 100,7 в 2014 г.<sup>1</sup> и 89,1 млн руб. в 2015 г. Наряду с этим, в 2015 г.<sup>2</sup> планируется 7,5 млн руб. направить на приобретение для школ региона «Православной энциклопедии»<sup>3</sup>.

Прибегнем к непосредственному анализу тех текстов, с помощью которых МОиН, другие официальные акторы, взаимодействуя с общественностью, конструируют содержание анализируемых нами дефиниций, постулируя тем самым актуальность и значимость приоритетности бюджетного финансирования деятельности православных НКО. Сфокусируем внимание на самых последних документах, являвшихся предметом дискуссии ОЭ и чиновников от МОиН на ПС от 20.11.2014 г. и от 15.12.2014 г., а также научно-практическом семинаре от 16.12.2014 г., инициированном ОЭ. Речь идет, прежде всего, о «Пояснительной записке к проекту реализации программы централизованных закупок комплектов «Православной энциклопедии» для школьных библиотек региона»<sup>4</sup> (далее – *Пояснительная записка*), реестров расходных обязательств МОиН, а также текстов изученных нами программ дополнительного образования, реализуемых ДЕОЦ.

Согласно проанализированным нами документам, в качестве основных институтов, участвующих в конструировании духовно-нравственного образования и воспитания как православного,

---

<sup>1</sup> Реальное финансирование в 2014 г. было несколько меньшим в силу проверки деятельности данной НКО в июле 2014 г., инициированной общественными экспертами.

<sup>2</sup> См. реестры расходных обязательств регионального МОиН, представленные на сайте данной организации.

<sup>3</sup> См. таблицу.

<sup>4</sup> Пояснительная записка к проекту реализации программы централизованных закупок комплектов «Православной энциклопедии» для школьных библиотек региона // Письмо, полученное общественным экспертом 25.11.2014 г. из регионального министерства образования и науки в ответ на запрос по итогам ПС.

выступают органы власти и управления, а также образовательные институты, прежде всего школа, отчасти семейные институты. Так, в Пояснительной записке читаем, что *«обеспечение духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России является ключевой задачей современной государственной образовательной политики РФ»*, а высокая значимость «Православной энциклопедии» обусловлена введением в 2012 г. во всех общеобразовательных учреждениях страны «обязательного учебного курса *«Основы религиозных культур и светской этики»* (далее – ОРКСЭ) в соответствии с поручением Президента страны от 2.08. 2009 г. и «распоряжением Председателя Правительства РФ от 11.08. 2009 г.»<sup>1</sup>. Однако в данных *поручении и распоряжении* говорится соответственно о введении «новых предметов» *«для изучения учащимися по их выбору или выбору их родителей...»*<sup>2</sup>, а также излагается просьба к ряду федеральных министерств и *«заинтересованных религиозных организаций»* внести предложения по данному вопросу. Более того, в 2012 г., когда ОРКСЭ становятся обязательным предметом для четвероклассников, «Основы светской этики», как постулировал руководитель департамента Минобрнауки, выбрали 47 % учащихся, «Основы православной культуры», – 28,7 %, «Основы мировых религиозных культур» – 20,3 %, «Основы исламской культуры» – 5,6 %, «Основы буддистской культуры», – 1,2 % и «Основы иудейской культуры» – 0,1 %<sup>3</sup>. Иными словами, акт конституирования духовно-нравственного образования и воспитания как православного выстраивается в Пояснительной записке проблемным – неубедительным – образом. Обращение к содержанию самих текстов названных выше *постановления и распоряжения*, а также выборы, сделанные

---

<sup>1</sup> Кстати сказать, дискуссии о целесообразности введения в светской школе обязательного для всех учащихся предмета о религии и точка в которых поставлена в 2009 г., велись с начала 2000 гг.

<sup>2</sup> Поручение Президента РФ от 2 августа 2009 г. Пр-2009. ВП-П44-4632 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.minobr.orb.ru/obobraz/orkce/poruchenie-medvedeva.pdf/>.

<sup>3</sup> Курс «Основы религиозных культур и светской этики» с 1 сентября станет обязательным. Слово. Образовательный портал Поручение Президента РФ от 2 августа 2009 г. Пр-2009. ВП-П44-4632 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.minobr.orb.ru/obobraz/orkce/poruchenie-medvedeva.pdf/>; <http://www.portal-slovo.ru/news/45300.php/>.

учащимися и их родителями касательно ОРКСЭ, подвергают сомнению возможность отождествления духовно-нравственного образования и воспитания как православного. Проблематизация доказательства такого тождества усиливается текстом инструктивно-нормативного письма «Об обучении основам религиозных культур и светской этики в общеобразовательных учреждениях РФ» Министерства образования и науки РФ от 22.08.2012 г., согласно которому, курс ОРКСЭ базируется на соблюдении Конституции РФ и ФЗ, включая ФЗ «О свободе совести и о религиозных организациях»<sup>1</sup>. Более того в документе говорится, что *«курс не предусматривает обучение религии», под которым понимается «подготовка обучающихся к участию в богослужениях, обучение религиозной практике в религиозной общине»*<sup>2</sup>. Цель ОРКСЭ – *«формирование у обучающихся мотивации к осознанному нравственному поведению, основанному на знании и уважении культурных и религиозных традиций многонационального народа России, а также к диалогу с представителями других культур и мировоззрений»*<sup>3</sup>. В силу сказанного зададимся вопросом: что значит «осознанное нравственное поведение»? Если это поведение, учитывающее ценность другого человека и его интересов, которые могут и не носить религиозный характер, тогда возникает вопрос: как мотивировать учащихся к такому поведению с помощью православных текстов: почему не светских?

Более того, обращение к содержанию статей «Православной энциклопедии» позволяет подвергнуть сомнению тот факт, что они не носят характера *«обучения религии»*. Показательны сами названия статей, например, «Ангелология», «Богослужебный круг», «Катехизис». Так, в «Катехизисе» – *«пособии для первоначального усвоения наиболее важных понятий и положений вероучения и церковной жизни»* – акцент делается на том, что это – *«учебное пособие...устные разъяснения наставника или учителя»*<sup>4</sup>. Сказанное, а также объем статей проблематизируют выполнение авто-

---

<sup>1</sup> О введении учебного курса ОРКСЭ. Письмо Министерства образования и науки РФ от 22 августа 2012 года № 08-250 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://docs.cntd.ru/document/902384503/>.

<sup>2</sup> О введении учебного курса ОРКСЭ.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. – Т. 32. – С. 8–39. – Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/1683893.html>.

рами энциклопедии требований министерства о недопустимости «обучения религии» в рамках курса ОРКСЭ<sup>1</sup>. Наряду со сказанным выше в Пояснительной записке речь идет о придании Православной энциклопедии статуса «учебного пособия для вузов». Но тогда почему данная энциклопедия приобретается для общеобразовательных школ, со ссылкой, повторим, на курс ОРКСЭ, введенный «в 4 классах общеобразовательных учреждений»<sup>2</sup>.

В числе аргументов приобретения энциклопедии за счет бюджетных средств – участие губернаторов и мэров крупнейших городов страны в Попечительском, Наблюдательном и Общественном советах по изданию данной энциклопедии. Более того, говорится о решении Попечительского совета *«зачесть средства регионов, направленные на эти цели, в качестве попечительских взносов...»*, что актуализирует постановку следующего вопроса: может ли общественная структура распоряжаться бюджетными средствами?

Постулируется факт включенности данной энциклопедии в ряд программ: «Культура России 2001–2005 гг.» и «Развитие образования и повышение эффективности реализации молодежной политики» региона на 2014–2020 гг. Ссылкой на последнюю программу обосновывается и финансирование ДЕОЦ. Заметим, что такие ссылки на государственные программы сегодня становятся нормой жизни уже в силу того, что происходит *«перевод большей части расходов федерального бюджета на принципы программно-целевого планирования... и последующей оценки эффективности их использования»*<sup>3</sup>.

Обратим особое внимание на одну из программ ДЕОЦ, проанализированную нами фактически трижды в рамках круглых столов, организованных МОиН по итогам ПС. Заметим, что данная программа – «Основы православной культуры» – откорректирована с учетом высказанных ранее ОЭ рекомендаций, как в аспекте возраста детей, так и целей, задач, ожидаемых результатов<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> О введении учебного курса ОРКСЭ.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> ГП Управление государственными финансами [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [rograms.gov.ru/Portal/programs/subActionsList?gpId=41&pgpId=135F1B6E-AAFE-4D63-8B5C-B152AE894BE3](http://rograms.gov.ru/Portal/programs/subActionsList?gpId=41&pgpId=135F1B6E-AAFE-4D63-8B5C-B152AE894BE3).

<sup>4</sup> Программа предоставлена 24.11.2014 г. в электронном виде по запросу общественных экспертов.

Тем не менее и в данном тексте читаем, что одной из воспитательных задач программы является *«сформировать всесторонне развитую личность...»*<sup>1</sup>. Подчеркнем, задача должна быть решена в течение года, в рамках программы дополнительного образования для детей 4–5-летнего возраста.

Согласно тексту программы, семья выступает скорее как объект социального конструирования, *«эмоциональный барьер»* между родителями и детьми, тормозящий развитие последних. Кстати, дети называются авторами программы *«маленькими человечками»*, *«чадами»*. В свою очередь, субъектом такого конструирования выступает государство в лице организаций, утверждающих и реализующих образовательные стандарты учреждений, а также педагоги, работающие в таких организациях. Духовно-нравственное развития детей, в соответствии с целью программы – это *«создание оптимальных условий для социального и эмоционального развития ребенка на основе традиционных (православных) духовно-нравственных ценностей»*. Традиционная культура при этом фактически отождествляется с православной, обучающей детей видению *«величия и могущества ее (природы. – Н. Щ.) Творца»*.

Таким образом, если основными субъектами изучаемого нами процесса обозначаются в рассматриваемых текстах государство и его институты, прежде всего образовательные, то наиважнейшими механизмами такого конструирования – социальные программы разного уровня и типа, образовательные стандарты и ряд нормативных актов.

В свою очередь, акты конституирования духовно-нравственного образования и воспитания как православного выглядят как движение от постулирования значимости духовно-нравственного образования и воспитания как одной из *«ключевых задач государственной образовательной политики»* к фактическому отождествлению его с православным посредством ссылки на официальные административные тексты, включая поручения Президента и распоряжения Правительства страны, а также решения таких структур, как попечительские советы. Полномочия последних гиперболизируются, а в ссылках на документы, изданные руководством страны, акцент делается на их название при фактическом уклонении от учета содержания данных текстов.

---

<sup>1</sup> Основы православной культуры для младшего возраста. Пояснительная записка. – ДЕОЦ, 2014.

Обращает на себя внимание тот факт, что в документах, отсылы на которые даются как обоснование законности растущего финансирования рассматриваемых видов деятельности, речь идет о необходимости соблюдения Конституции РФ и ФЗ, согласно которым Россия – светское государство. Примечательно и то, что авторы Пояснительной записки, например, среди аргументов используют названный выше образовательный стандарт, но цитируют не его, а материалы сайта «Основы религиозных культур и светской этики»<sup>1</sup>. Иными словами, наблюдается достаточно вольная, на наш взгляд, интерпретация официальных текстов.

Подводя итог сказанному выше относительно конструирования духовно-нравственного образования и воспитания как православного, подчеркнем, что плюрализация современного общества создает качественно новые конфигурации религиозного пространства, отличающиеся глубоким проникновением религиозного в секулярное и размытием границ между ними. Инструментом воспроизводства и распространения знания о духовно-нравственном образовании и воспитании как православном выступают разного рода официальные тексты. При этом в качестве способов конструирования такого тождества выступают его легитимизация в одних текстах, в других – фактическое уклонение от требований основного закона РФ, проявляющееся в игнорировании материалов такого рода стандартов при обосновании тождества духовного образования и воспитания и православного, а также в виде рассогласованности в используемой аргументации.

И последнее: проблематизация в нашем тексте конструирования дефиниций духовно-нравственного образования и воспитания как православного – своего рода симптом постоянных, противоречивых изменений, происходящих в современном мире. Сказанное позволяют заключить, что рассматриваемая нами проблема должна стать темой глубокого осмысления. Представляется важным обратить внимание в этой связи и на тот факт, что религиозное в условиях «текущей современности» не тождественно духовному, что находит весомые основания в развивающейся социологии духовности<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Основы религиозных культур и светской этики [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.prosv.ru/umk/orf/info.aspx?ob\\_no=20402](http://www.prosv.ru/umk/orf/info.aspx?ob_no=20402).

<sup>2</sup> Руткевич, Е. Д. Социология духовности: проблемы становления / Е. Д. Руткевич // Вестник Института социологии. – 2014. – № 2. – С. 36–65.

Предметом серьезного обсуждения со всеми заинтересованными сторонами могли бы стать не только темы сопряженности светскости и духовности, духовности и религиозности, но и потенциала гражданского общества в конструировании содержания духовно-нравственного развития в условиях поздней современности.

## **РЕЛИГИЯ И СОВРЕМЕННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ: БОГОСЛОВСКИЙ ПРОЕКТ<sup>1</sup>**

*Д. В. Шмонин*

Санкт-Петербург, Москва, Россия

Серия сдвигов в образовании, так или иначе связанная с глобальными трансформациями, дает ощущение постепенного перехода от новоевропейской, «просвещенческой» образовательной парадигмы<sup>2</sup> к другой, рождающейся сейчас, типологические черты и детали которой пока еще закрыты для нас. Среди проблем, которые заявляют о себе в полной мере в этот период, мировоззренческий кризис в системе образования и существующие как бы в параллельном измерении с последним всевозможные «процедуры модернизации», сопровождаемые развитием ряда новых педагогических концепций, моделей, методик и технологий.

Осознание кризисной – с ценностной точки зрения – ситуации побуждает исследователей к интенсивной работе на различных уровнях: в теории и практике образования, культурологии и философии<sup>3</sup>. Анализ представленных позиций и дискуссий наводит

<sup>1</sup> Материал подготовлен в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда № 13-06-00103 «Образовательные парадигмы и исторические формы трансляции знания: актуальность классического опыта».

<sup>2</sup> Шмонин, Д. В. Религиозное образование и образовательные парадигмы / Д. В. Шмонин // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2013. – Т. 14. – Вып. 2. – С. 47–64.

<sup>3</sup> Архипова, О. В. Идея образования в контексте постнеклассической культуры: автореф. дис. ... докт. филос. наук О. В. Архипова. – СПб., 2012; Асмолов, А. Г. Образование как ценностное полагание: диалог между педагогикой сотрудничества и культурно-исторической психологией / А. Г. Асмолов // Образование в XXI веке: стратегии и приоритеты. – М., 2011; Заборская, М. Г. Философия образования: типологический подход / М. Г. Заборская. – СПб., 2011; Колесников, А. С. Paideia в эпоху постпросвещения / А. С. Колесников // Вестник Санкт-Петербургского

на мысль о том, что по вопросам образования среди педагогических, культурологических философских и иных теорий должна быть профессионально и адекватно представлена богословская позиция, задача которой дать церковное, религиозное аксиологическое обоснование процессов формирования новой образовательной парадигмы.

Богословский подход придает изучению проблем образования ракурс, отличающийся своей принципиально религиозной мировоззренческой позицией. Богословие как приведенное к системе знание о том, чему учит Церковь, всегда внутри религии, внутри Церкви, его сверхзадача – познание Бога, и уже в связи с последним – познание мира и человека как творений, смысла их существования. При этом, работая и во внутреннем, и во внешнем проблемных полях, богословское знание обязано сохранять собственную понятийную структуру, распад которой привел бы к распаду богословия как системы. Заметим, что применение богословской методологии<sup>1</sup> к человеку, существующему в образовательной социальной среде, не должно противопоставить богословские подходы «научному мировоззрению педагогов.

---

университета. – Серия 17: Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. – 2013. – Вып. 3. – С. 3–11; Куренной, В. Философия и образование / В. Куренной // Отечественные записки. – 2002. – № 1. – С. 59–73; Новиков, А. М. О структуре теории образования / А. М. Новиков // Педагогика. – 2005. – № 7. – С. 30–36; Новиков, А. М. Постиндустриальное образование / А. М. Новиков. – М.: Эгвес, 2008; Огурцов, А. П. Образы образования. Западная философия образования. XX век / А. П. Огурцов, В. В. Платонов. – СПб.: Изд-во РХГА, 2004; Романенко, И. Б. Образовательные парадигмы в истории философии: автореф. дис. ... докт. филос. наук / И. Б. Романенко. – СПб., 2003; Сенько, Ю. В. Образование в гуманитарной перспективе / Ю. В. Сенько. – Барнаул, Изд-во Алт. ун-та, 2011.

<sup>1</sup> Вдовина, Г. В. Бернард Лонерган: метод в теологии и гуманитарные науки / Г. В. Вдовина // Философский журнал. – 2013. – № 2(11). – С. 5–18; Лонерган, Б. Метод в теологии / Б. Лонерган // Институт философии, теологии и истории св. Фомы. – М., 2010. – 400 с.; Ранер, К. Основание веры. Введение в христианское богословие / К. Ранер. – М., 2006; Хромец, И. С. Проблема соотношения философии религии и теологии в антропологическом учении Карла Ранера / И. С. Хромец // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. – 2011. – № 15(77). – Серия: Философия. Социология. – С. 162–171.



Отсутствие богословской позиции в осмыслении проблем образования в буквальном смысле обесценивает (лишает религиозно-культурных ценностных оснований) образование как социальный феномен и лишает педагогическую теорию одного из ключевых способов теоретического обеспечения. И наоборот, разработка богословской теории образования, которая опиралась бы на библейские основания, святоотеческую традицию, православный<sup>1</sup> религиозно-педагогический опыт, актуальные педагогические аксессуары, учитывающая интеллектуальные и культурные устремления эпохи, но не приспособляющаяся к ним бездумно, будет означать формирование собственной – исследовательской и оценочной – позиции Православной церкви. И в этом смысле проект православного богословия образования представляется важным направлением исследований и подготовки кадров, развивающим ценностно-мировоззренческие основы наук об образовании и практической педагогики.

---

<sup>1</sup> На Западе имеют место такие работы: *Тиллих, П.* Теология культуры / П. Тиллих. – М.: Юрист, 1995; *Banks, R.* Reenvisioning Theological Education: Exploring a Missional Alternative to Current Models. Grand Rapids / R. Banks. – Eerdmans, 1999; *Edgar, B.* The theology of theological education / B. Edgar // *Evangelical Review of Theology*. – 2005. – Vol. 29. – № 3. – P. 208–217; *García, A. E.* Teología de la Educación, Santiago: Editorial / A. E. García. – Tiberíades, 2003. – 534 p.; *Idem.* Los cristianos en la historia de la educación. En 4 vols. Santiago de Chile / *Idem.* – Tiberíades, 2007; *Gil, G. A.* Naturaleza y finalidad de la educación cristiana a la luz de la encíclica *Divini Illius Magistri* / G. A. Gil // *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia*. – 1986. – Vol. 10. – P. 487–588; *Gropp, G.* Teologia dell'educazione: origine, identità, compiti / G. Groppo. – Roma: Librería Ateneo Salesiano, 1991; *Higton, M.* A Theology of Higher Education / M. Higton. – N. Y.: Oxford University Press, 2012. – 296 p.; *Hull, J. M.* Christian Theology and Educational Theory: can there be connections? / J. M. Hull // *British Journal of Educational Studies*. – Vol. XXIV. – June 1976. – P. 127–143; *Kelsey, D. H.* Between Athens and Berlin: the theological debate / D. H. Kelsey. – Grand Rapids: Eerdmans, 1993; *Silva, L.* Linhas fundamentais para uma teologia da educação / L. Silva [da.]. // *Revista Eclesiastica*. – Brasileira, 1950. – P. 352–369.

## TEACHING ABOUT RELIGION AT RUSSIAN AND ESTONIAN SCHOOLS

*А. О. Блинкова*

Санкт-Петербург, Россия

Russia is one of the most multicultural and multiethnic countries due to its biggest territory. With the increasing immigration, multiculturalism becomes even more articulated. So does the level of religiosity amongst the population. Between 1991 and 2008, the share of Russian population that does not identify with any religion dropped from 61% to 18 % and the number of people who identify themselves as Orthodox Christians rose from 31 % to 72 % correspondingly<sup>1</sup>.

Though such a picture of 'religious renaissance' seems ambiguous for the reasons that people's return to religion does not necessarily mean the increase of their participation in a church life, still the share of people who believe in God rose from 38 % in 1991 to 56 % in 2008<sup>2</sup>.

The Constitution of 1993 provides freedom of religion and states the secular character of the country<sup>3</sup>. The same goes for public education which secular nature is formulated in the Federal Law on Freedom of Conscience and Religious Associations of 1997. However, the same Federal Law recognizes a special role of the ROC in 'the history of Russia, the formation and development of its spirituality and culture'<sup>4</sup> and also Christian, Islamic, Buddhist, Judaist and other religions' heritage in Russian history. Thus, the notion of 'traditional' religions was introduced, which implies the special relations between the state and such 'traditional' religions.

Leaders of the ROC have actively lobbied the introduction of the school subject devoted to the history and teaching of Orthodoxy since the collapse of communism. This initiative led to heated debates among representatives of other confessions, politicians and civil

---

<sup>1</sup> Pew Research Center (2014). Russians Return to Religion, But Not to Church, available online at: <http://www.pewforum.org/2014/02/10/russians-return-to-religion-but-not-to-church/> (accessed 01.02.2015).

<sup>2</sup> Pew Research Center (2014). Russians Return to Religion, But Not to Church, available online at: <http://www.pewforum.org/2014/02/10/russians-return-to-religion-but-not-to-church/> (accessed 01.02.2015).

<sup>3</sup> Article 14.

<sup>4</sup> Federal Law on Freedom of Conscience and Religious Associations, preamble.

society activists, scientists, and fed the serious concerns of parents<sup>1</sup>. To put an end to a great range of different regional programs about ethics and religious teachings, which were spread all over the country, on September 1<sup>st</sup> 2012 it became a national requirement in Russia that 4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> year pupils learn Fundamentals of Religious Cultures and Secular Ethics. The subject consists of six modules and allows children and/or their parents to choose one of them: Fundamentals of Orthodox Culture, Fundamentals of Buddhist Culture, Fundamentals of Islamic Culture, Fundamentals of Judaic Culture, Fundamentals of World Religious Cultures or Secular Ethics.

The interesting thing of first time running of FRCSE was that parents of two-thirds of children chose secular modules (Secular Ethics and Fundamentals of World Religions) despite the expectations of the ROC. In its turn, FOC according to BBC Russia were chosen only by 32 %<sup>2</sup>. The choice of modules across the country, of course, differs from region to region.

Estonian case of RE is very interesting even within the general picture of European countries for many reasons. First, Estonia is probably one of the most secularized countries in Europe. Second, RE in the non-confessional form of teaching about world religions was introduced in Estonia right after the declaration of independence in 1920 what made Estonia one of the first countries with the secular RE. Third, Estonia is a country with the long antireligious political tradition as well as Russia being the main heir of the USSR.

Estonia as a member-state of the EU follows the Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools (2008), which complement The Council of Europe Recommendations on RE.

According to the Estonian Constitution of 1992, there is no state church, 'everyone may freely belong to churches and religious societies'<sup>3</sup>. Besides, the Constitution does not give preferences to any religion regardless its contribution to national and state development.

---

<sup>1</sup> Smirnova, M. (2014) Freedom of Conscience and the Right to Education in Russia – a Secular Country of Cultural and Religious Diversity in: Russo, C.J. (Ed.) *International Perspectives on Education, Religion and Law*, p. 187.

<sup>2</sup> BBC Russia (2013) Курсы православия в школах: церковь недовольна цифрами, available online at: [http://www.bbc.co.uk/russian/russia/2013/01/130124\\_patriarch\\_culture\\_courses.shtml](http://www.bbc.co.uk/russian/russia/2013/01/130124_patriarch_culture_courses.shtml) (accessed 01.03.2014).

<sup>3</sup> Constitution of the Republic of Estonia § 40.

However, it does not forbid the cooperation with religious institutions in the sphere of education, which are indeed actively involved in the process of syllabus developments, teaching-learning resources etc<sup>1</sup>. As it is everywhere in Europe, Christianity as the fundamental part of the European identity warrants more space on the timetable of RE than other world religions. However, the emphasis on Christianity and a strong support of RE by the Estonian Council of Churches became a cause of a negative attitude of Estonian society towards RE.

The status of RE classes in Estonia and Russia is very different. It is an obligatory subject in the former and an optional in the latter. The reason of a voluntary character of RE in Estonia is the strong disagreement within the society towards the status of RE.

Some Estonian schools found the way to solve the problem of religious illiteracy through the introduction of compulsory subjects about religions with different names such as 'History of Culture' etc. In such cases, schools do not have to follow the principle of voluntary learning and these courses could be compulsory with no parent's permissions needed<sup>2</sup>.

As FRCSE is a compulsory class in Russian schools, it is taught upon the national syllabus. In Estonia, there exist just general guidelines on teaching of RE what in fact makes the organization of such classes even more complicated giving schools freedom in elaborating its own syllabuses. Moreover, RE classes are only possible with a minimum of 15 students who are interested in the subject<sup>3</sup>. Today RE is taught in approximately in 60 schools out of more than 600<sup>4</sup>. In P. Valk's words, RE in Estonia is a 'marginal optional subject available only to a small number of pupils'<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Valk, P. (2007) Religious Education in Estonia in Jackson, R., Miedema, S., Weisse, W., Willaime, J-P. (Ed.) Religion and Education in Europe: Developments, Contexts and Debates. p. 167.

<sup>2</sup> Ibid, p. 56.

<sup>3</sup> Basic Schools and Upper Secondary Schools Act of 1999 (2010) in Schihalejev, O. From Indifference to Dialogue? Estonian Young People, the School and Religious Diversity, p. 55.

<sup>4</sup> Valk, P. (2007) Religious Education in Estonia in Jackson, R., Miedema, S., Weisse, W., Willaime, J-P. (Ed.) Religion and Education in Europe: Developments, Contexts and Debates, p. 169.

<sup>5</sup> Valk, P. (2010) Using Contextual Approach for Preparation of the Syllabus for Inter-religious Learning in Engebretson, K., de Souza, M., Durka, G., Gearon, L. (Eds.) International Handbook of Inter-religious Education, p. 537.

All the reasons mentioned above make it very hard to get the entire picture of RE in Estonia. So hard that even the Ministry of Education and Research has no entire picture of the spread of RE throughout the country.

As far as teachers of RE are concerned, Estonia and Russia are very different. Most of the FRCSE teachers in Russia are teachers of primary school with no special education in religions. Estonian RE teachers have to be educated both in theology and in pedagogy. Most of the high institutions able to prepare teachers specializing in RE are confessional ones. Thus, majority of RE teachers have a church as their main employer and combine either their work at school with being employed at church or they teach as well other subjects such as philosophy or history.

RE arises criticism in every society and Russia and Estonia are not the exceptions. While Russia has successfully established compulsory RE, Estonian strong opposition to RE represented by the Estonian native faith group and famous writers, columnists and artists<sup>1</sup> does not allow RE classes become obligatory.

Neither Russian nor Estonian scenario with RE criticism is unique. What is clear is that both Estonia and Russia recognize the importance of teaching about religions and see school as a platform where mutual respect towards different cultures and national traditions of both major and minor ethnic groups could be promoted. Moreover, both countries recognize the vital importance of religions to be taught from the secular point of view.

At the same time, there are many dangers that RE has already faced and could face in the future. The situation in Estonia regarding the status of RE is complicated. Though Estonia follows the general European principles towards teaching about religions, very few Estonian schools provide RE classes. Moreover, with no national syllabus on RE and schools freedom in elaborating its own syllabuses, there is a great danger that RE will differ extremely from school to school.

As for Russia, dividing RE into modules turned out to be unrealistic in providing all schools with all six options. And even if it is possible, there is another great problem when children learn about only one religion, which was chosen for them, and they do not even hear on FRCSE classes about other religions of their Homeland unless each

---

<sup>1</sup> Schihalejev, O. (2010) From Indifference to Dialogue? Estonian Young People, the School and Religious Diversity, p. 59.

module is extended with the information about other religious cultures. Unfortunately, such adjustments are still not brought into life. One more hot issue concerns the use of religion for ideological purposes. The great danger here is to substitute development of tolerance and understanding of religious cultures and those who represent them for nurturance of patriotism where the main focus is no longer on pupils as individuals but on the state itself.

### **КОНФЕССИОНАЛЬНО ОРИЕНТИРОВАННЫЙ ТИП РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИЙСКОЙ ШКОЛЕ**

*С. Д. Лебедев, Э. М. Карманчикова*  
Белгород, Россия

Сегодня значимое место в ряду образовательных проблем во многих странах мира занимает проблема «религия и образование». Взаимоотношения институтов образования и религии в современном (модерном) обществе представляются чрезвычайно сложными: отчасти в силу того, что они длительное время развивались автономно и независимо друг от друга, отчасти же потому, что в ходе модернизации существенно усложнилась сама структура социальных отношений. По этой причине сейчас, как никогда ранее, актуальным представляется переосмысление стереотипных представлений и о самих институциональных сторонах взаимодействия, и о ситуации, в которой оно происходит. Следует отметить, что вопрос взаимоотношений образования и религии на рубеже XX и XXI в. предельно резко обозначился в постсоветской России, чему способствовал радикальный характер предшествовавшей секуляризации образовательной сферы и общества в целом.

Образование представляет одну из важнейших рефлексивных подсистем социума, осуществляющую в процессе выполнения своей определяющей функции – формирования социального субъекта – перманентный контроль «конгруэнтности реальных и идеалов общества» (С. А. Шаронова)<sup>1</sup>. Общая предметная рефлексия религии в образовании состоит в том, чтобы «расста-

---

<sup>1</sup> Шаронова, С. А. Социология образования: учеб. пособие / С. А. Шаронова. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. – С. 85–86.

вить по местам» в сознании обучающихся их самих, религию, общество и взаимоотношения между ними в существующей социокультурной ситуации. Соответственно, образовательное знание, формирующее в обществе Модерна усредненный общепринятый норматив социального знания, призвано определить и отобразить в себе:

- «удельный вес» религии в числе прочих значимых социальных реалий;
- социально одобряемый тип оценочного отношения к религии;
- место последней в нормативно-мировоззренческой картине мира и связанные с ней общественные функции.

Для секуляризованного общества характерна асимметрия репрезентации культур светского и религиозного типов; первый образует «вмещающий» мейнстрим, а второй адаптируется к нему. В данной связи преобладающим отношением к религии, исходя из которого, выстраивается нормативное образовательное знание о ней, является отношение «извне». Школа позиционирует религию, как более или менее уважаемый социальный институт и культурное явление, о котором учащемуся нужно знать (основные исторические факты, светская, социальная оценка). Внешнее (светское) отношение к религии существенно варьируется в зависимости от культурно-исторических контекстов. Здесь можно предложить шкалу из трех основных позиций: «минус», «ноль» и «плюс»<sup>1</sup>.

Негативное отношение к религии было характерно для отечественной школы (и в целом для господствующих идейных умонастроений) периода социализма. Соответствующие установки целенаправленно формировались у учащихся и учителей через идеологическое противопоставление религии основополагающим ценностям образования и общества в целом – социальному прогрессу, научно-технической революции, всестороннему развитию личности. Решению этой задачи служила система научно-атеистического воспитания, существовавшая с конца 20-х

---

<sup>1</sup> Лебедев, С. Д. Образовательная рефлексия религии: к социологической интерпретации / С. Д. Лебедев // Социологический журнал. – 2014. – № 2. – С. 72–88.

до конца 80-х гг. XX в.<sup>1</sup>. Объективная дистанцированность школы и образовательного знания от религии здесь сочеталась с ее субъективным отторжением, как ценности «с отрицательным знаком». Можно сказать, что религия здесь выполняет, хотя и парадоксальным способом, интегрирующую и мировоззренческую функции, символизируя в глазах обучающихся «рудименты и атавизмы», препятствующие интенсивному социальному развитию.

Нейтральное отношение характеризует дистанцированность школы и образовательного знания от религии в сочетании с подчеркнуто безоценочным подходом в ее изучении. В данном случае, по определению М. Г. Писманика, «школа занимает последовательно светскую позицию, «нейтральную как к религии, так и к атеизму»<sup>2</sup>. При таком подходе к разработке контента образовательного знания могут привлекаться сами конфессии, но их роль при этом «сводится, самое большее, к передаче той или иной исходной информации по истории и культуре “своих” религий»<sup>3</sup>. Здесь собственно религия пребывает в образовании, как нам представляется, в переходном, неустойчивом состоянии «нулевой» функции.

Наконец, позитивное отношение к религии в сочетании со светским, «внешним» подходом к ее изучению представляет своего рода инновацию в практике современного образования. Если два предшествующих варианта укладываются в классические типы секулярной парадигмы, то третий, на наш взгляд, отражает глобальную ситуацию изменения основного субъекта социальной рефлексии религии. Им становится уже не столько человек, находящийся на подъеме «чувственной» (П. А. Сорокин) культуры, которому свойственно «отстраиваться» от религиозных

<sup>1</sup> Костикова, М. Н. Церковная политика советской власти в сфере образования / М. Н. Костикова // История образования и Русская православная церковь: хрестоматия: в 2 ч. / автор-сост. М. Н. Костикова. – Белгород, 2000. – С. 11–15.

<sup>2</sup> Писманик, М. Г. Проблемы преподавания религиоведения / М. Г. Писманик // Религия в изменяющейся России: материалы II Российск. науч.-практ. конф., 11–12 мая 2004 г.: в 2 т. / под ред. В. А. Кайдалова, М. Г. Писманика. – Пермь: Изд-во ПГТУ, 2004. – С. 41.

<sup>3</sup> Религия в самосознании народа: религиозный фактор в идентификационных процессах / отв. ред. М. П. Мchedлов. – М.: Ин-т социологии РАН, 2008. – С. 260–261.



взглядов как символа традиционной косности, сколько человек, сформировавшийся на излете этой культуры, разочарованный и ищущий экзистенциальной опоры и в своих поисках переосмысливающий отвергнутое ранее религиозное наследие<sup>1</sup>. Однако это человек, прошедший школу Модерна и, как следствие, подходящий к религии рефлексивно, опосредованно, окружным путем и с неизбежными секулярными мерками.

Данный подход наиболее ярко проявился в инновационной концепции и практиках «конфессионально ориентированного» образования, которое определяется его теоретиками как «религиозное культурологическое образование традиционных российских конфессий»<sup>2</sup>. На практике оно осуществляется в режиме изучения отдельных религиозоведческих предметов, не несущих индоктринирующей нагрузки и не предполагающей вовлечения учащихся в культовую деятельность. В рамках обозначенного подхода религия легитимируется и позиционируется в светском контексте – как значимая часть культуры, изучение которой обосновывается известным педагогическим принципом «культуросообразности». Вместе с тем знакомство с культурными достижениями осуществляется «сквозь призму вклада определенной конфессии»<sup>3</sup>, при этом особое внимание уделяется ценностному фонду конфессионального культурного наследия и его личностному восприятию учащимися. Представители соответствующих конфессий при этом могут привлекаться как к разработке контента, так и к трансляции образовательного знания.

Как следствие, конфессионально ориентированный подход осуществляет частичное возвращение религии интегрирующей функции в сочетании с функцией легитимирующей, правда, с оговоркой: легитимация осуществляется не прямо, через освящение ценностей и благословление действий, а косвенно – через символическую статусную ассоциацию. Идентифицируясь друг

---

<sup>1</sup> *Лебедев, С. Д.* Парадоксы религиозности в мире Позднего Модерна / С. Д. Лебедев // Социологические исследования. – 2010. – № 12. – С. 81–91.

<sup>2</sup> *Метлик, И. В.* Религия и образование в светской школе / И. В. Метлик. – М.: Планета-2000, 2004. – С. 150.

<sup>3</sup> *Метлик, И. В.* Религия и образование в светской школе / И. В. Метлик. – М.: Планета-2000, 2004. – С. 150.

с другом, позитивно воспринимаемый массовым сознанием конфессиональный референтный комплекс (религия как вера; как историческая традиция, задающая социокультурную специфику; как церковь – социальный и политический институт<sup>1</sup>) и комплекс базовых социальных ценностей (семья, родина, государство и другие) призваны, по замыслу авторов проекта конфессионально ориентированного образования, подпитывая друг друга, обретать тем самым характер «духовных скреп». В этой связи показательна недавняя инициатива Минобразования РФ о продлении курса ОПК до 10 класса средней школы<sup>2</sup>. Однако в таких тонких вопросах необходимо с особенной тщательностью предвидеть и учитывать риски, которые достаточно серьезны.

С социологической и антропологической точек зрения, именно «позитивное» светское направление в образовательной рефлексии религии представляется наиболее проблемным. Этот факт образно выразил Ж. Т. Тощенко в метафоре «мины замедленного действия». Анализируя комплекс противоречий, возникающих в связи с конфессионально ориентированным преподаванием религиоведения, Ж. Т. Тощенко выделяет ближайшие проблемы (пестрота контингента учащихся школ в плане отношения к религии; нехватка квалифицированных педагогических кадров; переоценка совместимости религиозных и научных представлений) и вероятные долгосрочные последствия (возможный раскол общества по конфессиональному признаку; социокогнитивные конфликты на почве неготовности учащегося воспринять преподаваемый материал)<sup>3</sup>.

Эпицентром проблемной ситуации с образовательной рефлексией религии нам представляется средняя ступень образования. На соответствующем этапе обучения/воспитания/развития человека процесс формирования ценностных ориентаций личности еще не завершен, а потребность в самостоятельных суждениях

---

<sup>1</sup> Мчедлова, М. М. Современные параметры возвращения религии: ракурсы проблемы / М. М. Мчедлова // Вестник Института социологии. – 2012. – № 4. – С. 11–24.

<sup>2</sup> Минобрнауки предлагает продлить курс «Основы православной культуры» до 10 класса [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/#ixzz3CucPjQYs>. – Дата доступа: 07.10.2014.

<sup>3</sup> Тощенко, Ж. Т. Мина замедленного действия / Ж. Т. Тощенко // Философские науки. – 2010. – № 8. – С. 6–21.

резко возрастает. Ценности, которые еще вчера воспринимались ребенком как нечто само собой разумеющееся, теперь оказываются в фокусе подчас весьма критичного внимания, способного поставить под вопрос их безусловность. «Предметом внимания подростка становится его собственная учебная деятельность и он сам, – отмечают Д. Б. Эльконин, А. Б. Воронцов и Е. В. Чудинова. – Он ищет ответы на вопросы: что я могу и чего не могу; что я хочу на самом деле; где я сам; что во мне мое?»<sup>1</sup>. Иными словами, здесь существенно и резко увеличивается интенсивность и качественно усложняется уровень самосознания целевого субъекта образования. Этот фактор резко обостряет противоречие между личностной и институциональной рефлексией, поскольку основная задача школы на данном этапе – формирование у учащихся прочных устойчивых «на всю жизнь» стереотипов знания, составляющих фундамент для усвоения последующих уровней профессионального, экспертного знания.

Обозначенное противоречие усугубляется, с нашей точки зрения, еще и тем, что именно конфессионально ориентированное религиозное образование, вследствие консенсуса важнейших стратегических субъектов российской образовательной политики, претендует сегодня на статус мейнстрима религиозной образовательной коммуникации. Выбор родителями четвероклассников в 2012/2013 учебном году конфессиональных модулей «Основы религиозных культур и светской этики» в 40 %<sup>2</sup> случаев, а в 2013/2014 учебном году – около 36 %<sup>3</sup>, на наш взгляд, достаточно показателен<sup>4</sup>. Можно констатировать, что конфессионально ориентированная тенденция за последние 10–12 лет превратилась в устойчивую реалию отечественного образования, а это значит, что время разговоров о том, хороша или плоха такая образовательная инновация, прошло.

<sup>1</sup> Эльконин, Д. Б. Подростковый этап школьного образования в системе Эльконина – Давыдова / Д. Б. Эльконин, А. Б. Воронцов, Е. В. Чудинова // Вопросы образования. – 2004. – № 3. – С. 118–142.

<sup>2</sup> Белова, Т. П. Религия как институт гражданского общества / Т. П. Белова. – Иваново, 2012. – С. 54.

<sup>3</sup> Светскую этику выбирают, чтобы не напрягать ребенка размышлениями о добре и зле [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://ruskline.ru/n...o\\_dobre\\_i\\_zle/](http://ruskline.ru/n...o_dobre_i_zle/). – Дата доступа: 07.10.2014.

<sup>4</sup> Из них 30 % и 31 %, соответственно, выбрали православный модуль.

В практическом, социально конструктивном плане следует ставить вопрос о введении в систему образовательной рефлексии религии (в ее конфессионально ориентированных версиях) социологического контура, назначение которого состоит в текущем контроле и регулировании востребованности и реального образовательного эффекта соответствующей образовательной коммуникации. Такая рефлексивная надстройка позволит получать необходимое новое знание, которое «может быть включено в цепочку выработки решений при ведении индивидами и организациями своих последующих действий»<sup>1</sup>, оптимизировать режим использования «проблемных» учебных дисциплин с конфессиональным уклоном в образовательной коммуникации.

Соответствующий модуль предполагает как разовые обследования, так и мониторинговое наблюдение динамики изменений сознания потенциального и реального целевого субъекта образования с целью оценки текущего состояния дел, прогнозирования ситуации и, при необходимости, внесения корректирующих изменений в содержание проблемных дисциплин. Нам представляются потенциально важными следующие направления прикладного социологического анализа.

1. Диагностика ценностных ориентаций целевого субъекта образования. Акцент при этом следует делать на базовые ценности. В целях «разведки» рекомендуется обязательное разовое обследование ценностных ориентаций как родителей, выбравших для своего ребенка конфессионально ориентированный предмет, так и самих школьников – перед началом его изучения. Для контроля и коррекции образовательного воздействия имеет смысл проведение мониторинга аксиосферы учащихся с ориентировочной частотой раз в год.

2. Диагностика социальных экспектаций потенциального целевого субъекта образования. Здесь рекомендуется периодическое обследование населения (оптимально – целевой выборки родителей/опекунов учащихся) на предмет их ожиданий от конфессионально ориентированных религиоведческих дисциплин, содержательно конкретизирующих общественный запрос (социальный заказ) на такого рода учебные дисциплины. Соот-

---

<sup>1</sup> Крупкин, П. Л. Россия и современность проблемы совмещения / П. Л. Крупкин. – М.: Наука; Флинта, 2010. – С. 42.

ветствующий мониторинг предлагается проводить с частотой раз в один-два года.

3. Диагностика реального образовательного эффекта преподавания соответствующих предметных дисциплин. Здесь два направления возможных обследований и исследований. Первое – анализ отсроченного эффекта конфессионально ориентированной образовательной коммуникации. Ближайшим аналогом в отечественной социологии образования является многолетнее исследование трудоустройства и выбора профессии у выпускников средних школ под руководством В. Н. Шубкина<sup>1</sup>. Второе направление – изучение текущего, непосредственного восприятия учащимися преподаваемого учебного материала. В последнем случае имеет смысл проводить мониторинговое наблюдение с частотой минимум два раза в год.

---

<sup>1</sup> Шубкин, В. Н. Социология и общество: научное познание и этика науки / В. Н. Шубкин. – М.: ЦСПиМ, 2010. – С. 152–153.

## **КРУГЛЫЙ СТОЛ «ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ»**

---

### **CONSCIENCE FREEDOM CONCEPT AS CONSTITUTIONAL AND LEGAL CATEGORY**

*Е. А. Харьковщенко*

*Киев, Украина*

Being a social consciousness form and widely extensive social organization, religion is closely related with law. This relationship exists both at the religious and legal regulatory systems and at the national will formation level and its consolidation in the church activities legislation regulating system (religious organizations) in society. This theme is not only the religion subject but also the legal analysis. It'll be further updating under the political process democratization conditions in the world and Ukraine, related to inter-religious harmony practical issues establishing, tolerance relationship between sacred and secular spiritual culture and parity views between religious and liberal ideas.

In today's social science, religious and legal literature one of the most topical issues is the conscience freedom, which has theoretical and practical aspects. The «conscience freedom» content category is the citizens' right to profess any religion or profess none of them, to worship religious or follow humanistic worldview. The conscience freedom is one of the concrete freedom manifestations in society. It is an important philosophical, ethical and legal principle. In this sense, the conscience freedom is one of the universal social and spiritual values. As E. Trubetskyi says, it is «the most precious of all freedoms».

Its core must be the conscience. Conscience is the person moral consciousness expression of moral self-esteem. According to these values, conscience is characterized by intellectual, emotional and psychological aspects. Individualized conscience nature is that it covers individualized, subjected, included in the person's motivational and emotional-volitional facial structure requirements for their behavior on the society part, class, a social community.

Our conscience is educated and formed by society, primarily through the direct social environment influence in which the individual is. Society factors form the man as a moral being. So the individual's

primary socialization is taking place, that person perceives and learns social norms, conduct rules, necessary information to all their needs implementation.

Every person, who have legal characteristics and capacity, is the law subject, with his actions may acquire the natural or legal person status. Therefore, the individual is always in some relationship with other society members (individuals and legal entities). Between a state and a citizen content relationships are generated, which legal side is legal relationship between them. In the democratic society, the state is the official civil society interests representative, protects and ensures the citizens rights. This is its direct constitutional duty. The state through coercive actions mechanism, the law activity system, organizational measures gives a person a certain legal status that is expressed in the laws which social position a person holds in civil society and the state, establishes a legal means set to ensure that citizens exercise their rights and freedoms.

The person legal status main content is its laws and legal guarantees, its duties and their implementation responsibilities. Therefore, the conscience freedom as a social value is complemented by its legal characteristics. The conscience freedom should be seen as a legal phenomenon in the all other rights and freedoms context within the legal person status.

Here takes beginning the conscience freedom definition in a wider sense it's opinion freedom, that the human right to choose, to defend their convictions and implement them. However, in certain historical times the conscience freedom principle had different expression forms.

In primitive society the conscience freedom has actually already existed, as a society without a state regulated the community members' attitude to primitive religion only by moral norms that were recognized by all members voluntarily. In slave society, especially with the despotism existence, religion became a social consciousness form and had social legal burden. The conscience freedom principle gets some limitations and therefore begins to assert itself dissent traditions (Democritus, Epicurus, Lucretius).

In the middle Ages dominated religious worldview; a particular religion profession actually was considered mandatory. Under these conditions, the conscience freedom principle did not speak as the right to freely determine their attitude towards religion. In this sense it was proclaimed by bourgeois ideologists who fought against feudal

absolutism and the official ecclesiastical authority. Some of the first conscience freedom defenders were well-known philosophers and scientists M. Montaigne, P. Bayle, Spinoza, F. Voltaire. Such French enlightenment as J.Melle, P. Holbach, D. Diderot, K.-A. Helvetius, J.-O. La Mettrie formed atheistic direction – a radical conscience freedom version.

In Western society, the conscience freedom is treated as a free religion choice and a humanistic worldview.

In former post-soviet countries, the conscience freedom was distorted. The religion and religious organizations role in public life was extremely humiliated, while atheistic education activities in fact became the state totalitarian control means on the citizens' consciousness. «Atheism» led towards the numerous human rights violations, especially in the conscience freedom principle field.

In the transition to the law rule unfolds quite full conscience freedom principle effect. It is given a clear legal status, protecting the inalienable person rights both as excessive clericalization and single-atheism from.

Thus, the conscience freedom is closely connected with the society church and religion situation, the state ratio religious factors and its political institutions. Therefore, it is interesting how the strategic and practical plans solve this issue in different policy areas.

Some close official religion and state apparatus combination generates different religious (clerical) state variations. In some countries (Saudi Arabia, Pakistan) clerical influence extends to various public life areas. For example, in Saudi Arabia, Muslims are required to comply with all Quran requirements, judicial power is exercised by the Sharia courts. In this region, Islamic law is spread, which subordinates secular power to the religious authorities.

Another confessional (clerical) state option was established in the Islamic Republic of Iran, where over secular authorities (parliament, president, government) existed lifetime Muslim state head, which officially is the country major spiritual and political leader.

In other countries, mostly formally is declared religion freedom, but also are favored religions and religious movements: in the Arab world it is Islam; in Latin American and Western European it is Catholicism; in Eastern Europe it is Orthodoxy. The special church recognition situation is recorded in the 42 states constitutions; the 32 countries legislation causes higher state positions occupation by the religious



oath adoption; in 22 countries, according to the Constitution, the presidency can take only persons belonging to the official church.

There are countries where the official state religion doesn't exist. For example, the USA didn't have the dominant religion, but in France and Turkey the church was separated from the state. Some relevant organizations are given the opportunity to participate in political life. So, essentially it means that conscience freedom here is a human right to choose any religion or the right not to profess any religion. Such rights are considered inalienable personal civil liberties in these countries constitutions.

Even during the bourgeois revolutions in Europe there was a broad ideological movement –the thought freedom, which set out to fight against the spiritual church dictates for the conscience freedom. Nowadays, in Western countries there are freethinkers associations which unite atheistic and anticlerical oriented people. These partnerships are the World Union freethinkers' part. In 2011 in Oslo (Norway) was held the World Founding of Free Thought Congress, which was attended by Austria, Belgium, India, Italy, USA, Switzerland, Sweden, Finland, Germany freethinkers national organizations representatives. This congress took Manifesto with the World Union freethinkers' revival purpose. In their speeches, delegates called to protect and restore the conscience freedom, to distribute materialistic ideas, fight for a man's comprehensive spiritual development.

In this regard, it is necessary to consider two opposing trends in which contexts the conscience freedom is taking on the certain ideological orientations characteristics – clericalism and atheism.

Our consideration subject is one conscience freedom aspect – its constitutional and legal content. In this sense, the conscience freedom is studied as a law body and real guarantees that regulate and determine the development associated with the religion social relations, so that the conscience freedom is a legal category.

Therefore, according to the Ukraine Constitution, the conscience freedom is the right to have religion freedom, freedom to practice any religion or profess no. This constitutional definition is this Institute conscience freedom essential element, acts its supreme legal force. It provides equal opportunities for their own spiritual needs implementation both of believers and unbelievers.

## К ИТОГАМ ИЗУЧЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ ЕДИНСТВА ЦЕРКВИ И ЮРИСДИКЦИОННЫХ РАЗДЕЛЕНИЙ В НЕЙ

А. Н. Лещинский

Казань, Россия

В настоящей публикации представлены результаты весьма продолжительных теоретических и практических исследований<sup>1</sup>.

Феномен юрисдикционных разделений в православии автор начал изучать с середины 80-х гг. XX в. В то время мне довелось работать в государственной структуре на федеральном уровне по связям с религиозными объединениями. Тогда начинался процесс больших перемен в нашем государстве и ряде государств мира, входивших в социалистический лагерь. Меняется в них и религиозная ситуация, связанная с изменениями в государственно-конфессиональных отношениях, то есть их либерализацией. В дополнение к уже собранным мною материалам стали появляться в большом количестве новые фактические данные о происходящих изменениях. Тогда же приступил к их анализу, систематизации и обобщению. И вот среди всех собранных материалов о современном православии в центре моего внимания оказалась следующая проблема.

У многих, кто каким-то образом соприкасался с православием, в сознании преимущественно бытует представление о нем как о чем-то едином. Однако оказывается, что это не так. Во-первых, существуют поместные автокефальные церкви, называемые каноническими (их 15). Во-вторых, неканонические, отошедшие от первых церковные юрисдикции. С таким феноменом раскола

---

<sup>1</sup> Некоторые сформулированные авторские положения нашли отражение в статьях по конкретным вопросам проблемы: *Лещинский, А. Н.* Православие: типология церковных разделений / А. Н. Лещинский // Ученые записки РГСУ. – М., 2009. – № 1. – С. 110–118; *Лещинский, А. Н.* Альтернативное православие: содержание понятия, история и современное состояние / А. Н. Лещинский // Новые вызовы свободе совести в современной России: материалы Междунар. науч.-практ. конф. – М.: Центральный Дом журналиста, 26 июня 2012 г. – М.: 2012. – С. 29–37; *Лещинский, А. Н.* Расколы в православии и отношение к ним международных правовых организаций / А. Н. Лещинский // Государство, общество, церковь в истории России XX века: материалы XII Междунар. науч. конф., Иваново, 20–21 февр. 2014 г. – Иваново, Изд-во «Ивановский государственный университет». – 2014. – Ч. 1. – С. 3–9.

в современном русском православии мне довелось познакомиться на примере Русской зарубежной церкви. У ее представителей встретились воззрения экклезиологического, канонического и религиозно-политического содержания, расходящиеся с церковью в Отечестве. Во время подготовки к празднованию 1000-летия Крещения Руси мною была опубликована статья под названием «Раскольники из Джорданвиля» (1987). Далее познакомился со старообрядчеством, старостильниками, появившимися у нас из Греции, и с расколом в Македонии. Русская зарубежная церковь, имевшая свои структуры вне Отечества, с 1990-х годов стала принимать в свою юрисдикцию общины, бывшие в России и отходящие от Московской патриархии. В это же время в православном мире появляется все больше и больше новых церковных юрисдикций, не подчиняющихся какой-либо Поместной православной церкви: в Украине, Молдове, Америке, на Балканах и других регионах. Даже возникают целые движения, одно из которых получило название «богородичное».

Так было выявлено большое разнообразие юрисдикций в православии. География их распространения обширна, а статистика такова: количество приверженцев в современном мире доходит до 50 млн. Общее число самостоятельных юрисдикций 50–70, а приходов и общин – от 12 до 15 тысяч<sup>1</sup>.

Таким образом, актуальность исследования связана с беспрецедентным появлением расколов в православной среде, которые по-своему отражаются на отношениях с обществом и государством. Их изучение в рамках светских научных исследований велось, но преимущественно было обращено в историю. Отсутствовали теоретические построения для глубокого понимания причин расколов, корнящихся в изменяющемся социуме. Социум оказывает влияние на религиозность приверженцев православия, на состояние его единства и на разделения в нем. Отсутствовала теоретическая разработка функционально-типологических особенностей современных разделений. Выяснилось, что традиционный исторический подход к их изучению, вне сомнения имеющий большую значимость, недостаточен, и в исследовании сделана попытка обратиться к новейшим теоретико-методологическим и концептуальным разработкам,

---

<sup>1</sup> Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2008. – С. 61; 63.

включающим системно-аналитический подход. Еще одним из методологических оснований стала социально-философская и социологическая концепция религиозной ситуации. В итоге исследование основано на системно-аналитическом и структурно-функциональном методах. Это позволило выявить морфологические и феноменологические особенности конфессиональных разделений вообще и многообразия появляющихся конкретных расколов. Последние все чаще относят к альтернативному православию. Названные методы дают возможность сформулировать и типолого-классификационные характеристики разделений.

В результате изучения проблемы единства церкви и юрисдикционных разделений можно выделить следующие основные положения и выводы. Единство – это фундаментальная, наиболее общая философская категория, выражающая состояние мира и человеческого общества. В диалектической философии рядоположенными категориями относительно единства являются еще три – тождество, противоположность, противоречие. Все они находятся в единстве. В православном учении о единстве церкви, которое приемлет Вселенское православие, существуют особенности в понимании единства. Поскольку единство церкви в христианском учении имеет сакральный характер, отождествляется с иконой – образом нераздельной св. Троицы, то в церкви разделения, доходящие до расколов, не предполагаются. Раскол – это то, что выходит из ряда тождеств и противоположностей и с институциональной стороны не может называться церковью. Представители таких структур, по характеристике св. Киприана Карфагенского, падшие или отпавшие. Они вне канон, утвержденных Вселенскими соборами. В них может быть тождественное, но коль они вне подчинения какой-либо кириархальной церкви, их тождество исчезает.

Учение о единстве церкви, сформированное в первом 1000-лети христианства его представителями, утверждалось в общественной реальности, но главные идеи учения так и не нашли своего воплощения в социуме вообще и в земной церкви, в частности (следует иметь в виду еще два значительных направления в христианстве – католицизм и протестантизм).

Существует много причин разделений церкви, доходящих до расколов. Из них один из главнейших – социальные детерминанты. В свою очередь из них немаловажное значение имеют социальные факторы и смены социальных парадигм.

Поскольку социальные парадигмы включают теории и концепции государственных отношений к религии, постольку они влияют на состояние единства церкви. Всякое государство имеет модель государственно-конфессиональных отношений. Согласно той или иной модели церковь может существовать в союзе с государством, может быть конфронтация между государством и церковью, наконец, государственная власть, конфронтируя с существовавшей традиционной титульной церковью, может поддерживать и входить в союз с раскольнической церковью, выставляя ее в качестве юрисдикционной альтернативы Матери-Церкви. Правда, есть еще модель, которая получила свое начало и развитие с XVII в. Ее парадигма направлена на утверждение и установление принципа равенства всех религиозных объединений в государстве перед его законом.

Расколы, или по нашей терминологии альтернативные структуры, в православии при всей социальной функциональности, ограниченной юрисдикцией относительно единого Вселенского православия имеют дезинтегрирующее значение.

Расколы как субъекты религиозной ситуации имеют статус религиозных меньшинств. Они, действительно, таковыми и являются. Однако в конце XX в. начинают появляться расколы, которые объединяют несколько миллионов приверженцев и несколько тысяч общин (Украина). Это также можно отнести к беспрецедентному явлению в современном православии.

Расколы не нечто однообразное. Их социально-функциональные характеристики и религиозные практики могут различаться. В частности, отношением к традиционным и каноническим установлениям. Здесь имеются градации: одни называют себя истинно-православными или ревнителями православия, другие, наоборот, обновляют или модернизируют религиозные практики и установленный институционализм.

Есть главная тенденция в православии. Она противоречива. С одной стороны, происходят объединительные явления, т. е. с кириархальной церковью объединяются формирования, которые были в расколе, с другой стороны, расколы умножаются и глобализируются.

Во Вселенском православии за последнее 1000-летие накопилось большое число проблем. Раньше они решались на Вселенских соборах, созываемых на основе догматического принципа

существования церкви – соборности. В начавшихся Предсоборных совещаниях главными обсуждаемыми вопросами являются те, решения которых ведут к утверждению и сохранению единства церкви.

Установившееся понятие «расколы в православии» не отражает все их многообразие, то есть тех объединений, которые не подчиняются кириархальным церквам и не входят в их юрисдикции. Среди них существуют не только те, которые некогда отошли от Матери-Церкви, но и были созданы вне каких-либо Поместных церквей. Поэтому в современном религиоведении вводится, определяется и обосновывается более общее понятие «альтернативное православие».

Типологизация и классификация разделений и расколов православия показывает, что некоторые альтернативные структуры наиболее близки по своим социально-функциональным характеристикам к церквам Вселенского православия. Некоторые же далеко отошли от них, нарушая канонические установления, отсюда заметно различное отношение к ним со стороны Поместных церквей: одни – подвергаются критике, с другими же наблюдается тенденция к ведению диалога.

Новым в исследовании является то, что многие прежние богословские и научные труды преимущественно были обращены в историю, в них отсутствует теоретический анализ феномена расколов в контексте единой социально-философской парадигмы. Между тем она дает возможность изучить общественно значимый статус расколов в их историософском аспекте. Также дает возможность рассмотреть расколы во всех их многообразных связях – церковных и светских. Наконец, сделать выводы не только по современному состоянию расколов, но и основываясь на тенденциях, существующих в церковных разделениях, сделать прогностические выводы.

Многообразие разделений и расколов в православии дает возможность провести их типологизацию и классификацию. В них выявляются особенности типов и подтипов, которые дают возможность выражать особое отношение к ним со стороны кириархальных церквей и государства. В типологии юрисдикционных дифференциаций в православии автор выделяет четыре типа церковных разделений. Терминологически они выражаются через следующие понятия: Вселенское православие, параллельные структуры, альтернативное православие и, наконец, историческое сектантство.

В анализе первого типа, уделяется большое внимание истокам и сущности православной концепции единства церкви и его утверждения в христианском мире. Указывается на противоречивость этого процесса. В параллельных структурах, которые относятся ко второму типу разделений, находящихся чаще всего в диаспорах, раскрываются генезис и противоречивые отношения объединений этого типа с Поместными церквами. Обращается особое внимание на третий тип, куда включены объединения альтернативного православия. Их классификация осуществляется на основе нескольких критериев: юрисдикционного, миграционного и социально-функционального. Сравнительный анализ и систематизация дали возможность выявить особенности объединений, которые не находятся в юрисдикционном подчинении какой-либо Поместной православной церкви. Отсюда выделяются 6 подтипов в продланной классификации: дореформенные объединения, эмигрантские, катакомбные, истинно-православные, автокефалистские и реформированные. Каждому подтипу дается социально-функциональная характеристика.

Кратко к главным итогам изучения проблемы единства церкви и юрисдикционных разделений в ней можно отнести следующие:

- впервые изучена проблема единства и разделения церкви на основе применяемого в последние годы структурно-функционального анализа религиозных систем как социальных феноменов и положений социально-философской и социологической концепции религиозной ситуации;
- определены этапы разделений и расколов в православии. Большое внимание уделено рассмотрению возникновения и функционирования объединений альтернативного православия в современном социуме;
- осуществлена типологизация всего многообразия юрисдикционных дифференциаций в православии и классификация альтернативного православия;
- уточнено и обосновано религиозоведческое понятие «альтернативное православие», как явление, представители которого позиционируют себя с православием, но находятся в оппозиции к каноническим структурам Вселенского православия;
- проведен сравнительный анализ характеристик прежних расколов и современных (рубежа XX–XXI вв.), с целью выявления принципиально новых особенностей и характеристик. В существующих прежних выявлена трансформация в их структурных

элементах. В появившихся новых – заметна модернизация культовой практики и организационного устройства;

- выявленные особенности объединений альтернативного православия в сравнении с церковно-каноническими образованиями, стали основой для определения их социально-функциональных характеристик.

Большой акцент делается на рассмотрение единства и разделений православия в контексте изучения межрелигиозных и государственно-конфессиональных отношений. Сформулированы положения в качестве оснований для правильного понимания представителями государственно-административных и правовых инстанций причин и мотивов появляющихся в православии альтернативных структур, выработки соответствующих оценок их деятельности. Такое понимание – залог выстраивания оптимальных отношений между исследуемыми объединениями альтернативного православия и государством.

## **GEOPOLITICS OF THE ORTHODOX CHURCH: THE CASE OF MOLDOVA**

*А. В. Митрофанова*

Москва, Россия

Territorial policies within the Orthodox Church may be called *geoecclesiology*. Historically, geopolitics of states and *geoecclesiology* of the Church demonstrated their ability either to be mutually supportive and enforcing, or to pursue conflicting goals. It would be an oversimplification to see the Orthodox Church as inevitably assisting states in their geopolitical enterprises. The situation in Moldova, both today and historically, provides an opportunity to see the dynamics of *geoecclesiastical* situation and how it correlates (or not) with the current state of geopolitical affairs.

### **Geoecclesiology in the Republic of Moldova after independence**

On 22 October 1991 the Holy Synod declared that the dissipation of the country should not entail break of canonical unity and stressed that «the borders of the Patriarchate not necessarily should coincide with state borders»<sup>1</sup>. Subsequently partial autonomy within the Moscow

---

<sup>1</sup>Zayavlenie Svyashchennogo Synoda Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi 22.10.1991. *Moscowskii Tserkovnyi Vestnik*. – 1991. – № 19 [Electronic resource]. – Mode of access: [http://krotov.info/acts/20/1990/shtric\\_18.htm](http://krotov.info/acts/20/1990/shtric_18.htm).



Patriarchate was granted to Orthodox Churches in Ukraine, Estonia, Latvia and Moldova.

On 8 October 1992 an assembly of the Moldovan clergy decided to stay within the Moscow Patriarchate. However, a group of clerics decided to separate. To admit them, the Romanian Church proclaimed the restoration of its Bessarabian Metropolitanate on the territory of Moldova headed by a former ROC bishop Petru (Paduraru). This decision contradicts the universally recognized canonical principle that there must be no administrative structures of one local church on the canonical territory of another (also known as «one bishop in a city»). Normally, in case there are ethnic communities in need of specific liturgical and communication language on the territory of a Church, they form specific parishes within its jurisdiction with priests speaking the language-in-question. For example, within the Georgian Orthodox Church there are parishes with Slavonic liturgy and the Russian language for confession. However, the Romanian Church preferred not to follow this common pattern of resolving ethnolinguistic issues.

1994 Tomos of Patriarch Alexii II makes the Moldovan Orthodox Church self-governed by its own Sobor (Assembly of clerics and laypeople)<sup>1</sup>. Nevertheless, its decisions are to be ratified by the Patriarch of Moscow and the Holy Myrrh is also given by the Moscow Patriarchate (the latter designates subordinated position of a recipient church). Staying within the jurisdiction of the ROC does not imply that the Church of Moldova must use Slavonic for liturgy. In fact, most parishes in Moldova are currently using Moldovan (Romanian), or Moldovan with Slavonic insets. Slavonic is used in parishes consisting of ethnic minorities (Russians, Ukrainians, Gagauzi, etc.). The Moldovan Church of the Moscow Patriarchate venerates Romanian saints born in Bessarabia. The main difference between a parish of the Moscow Patriarchate and a parish of the Metropolitanate of Bessarabia is not the language, but the New Calendar and the absence of special prayers for Patriarch Kirill.

In the first years of independence, the leadership of Moldova was indifferent to the ecclesiastical conflict. In the end of the 1990s, however, the authorities started to decline requests to register the Statute of the Metropolitanate of Bessarabia. In 2001 the Communist

<sup>1</sup> Tomos of avtonomii Pravoslavnoi Tserkvi Moldavii, Drevo. An open Orthodox encyclopedia, 14 December 2013 [Electronic resource]. – Mode of access: <http://drevo-info.ru/articles/17867.html>.

party came to power and declared that the Moldovan Orthodox Church of the Moscow Patriarchate is the only legal successor of all the previously existing bishoprics on the territory of Moldova. The 1993 Statute of the Moldovan Church also indicates that it holds all church property including what was built or restored in the period of Romanian occupation as a part of the Mission in Transnistria. The Metropolitanate of Bessarabia has to build its churches anew.

The Communist government of Moldova understood Romanian ecclesiastical expansion as a threat to its own authority. Finally, the Metropolitanate of Bessarabia had to appeal to the European Court of Human Rights. As a result, the Republic of Moldova was fined for violating religious freedom and had to register the Metropolitanate in July 2002.

The new government, that replaced the Communists in 2009, supports unification with Romania in the long-run. A vague perspective for political unification is compensated by successful building a single cultural space for Romania and Moldova. The Romanian Church (as well as in 1918-40 and 1941-44) became one of the main instruments for spreading Romanian cultural influence. It is not, of course, the only instrument. Romania contributes a lot into state education system in Moldova (for example, 'History' textbooks are printed in Romania) and provided for 2013\14 academic year 5500 stipends for Moldovan students to study at Romanian universities and high schools (5000 stipends for the previous year). Romanian citizenship and passports are now available for all descendants of people, who used to live on the territories occupied by Romania independently of their linguistic and ethnic status.

The position of the Metropolitanate of Bessarabia in Moldova is not very strong. Ethnic minorities support neither the idea of unification with Romania, nor the Metropolitanate. The New Calendar makes the Romanian Church unacceptable for the Moldovan monastics and rural laity. At the same time, the younger generation – graduates of Romanian educational institutions – may rather see themselves parishioners of the Romanian Patriarchate. It seems that the Metropolitanate of Bessarabia pins most of its hopes on young people. For example, it provides 'Religion' textbooks for Moldovan schools where religion is taught since 2010 (the Moscow Patriarchate was not able to prepare such textbooks).

### **Geoecclesiology in Ukraine and the Transnistrian Moldovan Republic**

In 1995 the Metropolitan of Bessarabia Petru Paduraru was granted a specific title of Exarh al Plaiurilor (virtually: Exarch of the [New]

Lands). He has a right to establish new parishes for Romanian Orthodox communities existing outside the Republic of Moldova. It is assumed that such communities unite ethnic Romanians needing liturgy and pastoral assistance in their native language. Since Romania does not recognize Moldovans as a separate group (only as a regional subgroup of Romanians), this may also mean communities of ethnic Moldovans.

In 2007 Daniel, the Metropolitan of Moldova and Bucovina (meaning, Romanian Moldova and Southern Bucovina) was elected as the new Patriarch of Romania. His interest in expanding his church eastwards on 24 October 2007 resulted in establishing three new bishoprics of the Metropolitanate of Bessarabia in Moldova and Ukraine instead of those existing in 1918–1940 and 1941–1944:

The Bishopric of Beltsi (to replace the Bishopric of Khotyn); the episcopal see is located in Beltsi (Moldova).

The Bishopric of Southern Bessarabia (to replace the Bishopric of Belgorod-Dniestrovski); the episcopal see is located in Cantemir (Moldova).

The Bishopric of Dubossary and all Transnistria (to replace the Mission in Transnistria); the episcopal see is theoretically located in Dubossary (the self-proclaimed Transnistrian Moldovan Republic).

Petru Paduraru expressed a hope that in a favorable time the sees of the new bishoprics would move to the proper Ukrainian cities (Khotyn, Izmail and Belgorod-Dniestrovski) and that their location in Moldova is provisional<sup>1</sup>. This was understood by the Russian Orthodox Church as intent to violate its canonical territory (namely, the Odessa and Chernivtsy Oblasts of Ukraine and the Transnistrian Moldovan Republic). The Romanian Church justifies its actions by the fact that there are ethnic Romanians living in Ukraine (not to mention the Transnistrian Republic) and needing liturgy, confession and spiritual guidance in the Romanian language. The Romanian Church refuses to consider its activities as violation of canonical territory and insists that communities of ethnic Romanians of the former Soviet Union are free to choose their canonical jurisdiction independently<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> V «Bessarabskoi mitropolii» zayavliaut o namerenii rasprostranit' svoe vliyanie na territoriyu Ukrainy, Pravoslavie.Ru, 5 November 2007 [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.pravoslavie.ru/news/24699.htm>.

<sup>2</sup> «Bessarabskaya mitropoliya» obvinila RPTs v rumynofobii I pokushenii na territorial'nyu tselostnost' Moldavii', Regnum. Ru, 28 July 2011 [Electronic resource]. – Mode of access: [www.regnum.ru/news/1429800.html](http://www.regnum.ru/news/1429800.html).

Cultural and political situation in the Ukrainian regions with a significant number of ethnic Romanians\ Moldovans seems different (See Table 1). Historical Boudjak – the Odessa Oblast – was never part of Romania and stayed much longer under the Soviet rule than Northern Bucovina. The local Moldovan population mostly distinguishes itself from the Romanians as an ethnic group. As a result, the number of those who identify themselves as Romanians here is about 700 people (in 2001)<sup>1</sup>. As for historical Bucovina (the Chernivtsi Oblast), much more people here identify themselves as ethnic Romanians, claim Romanian passports and send their children to Romanian universities. Romanian consulate in Chernivtsi is unofficially reported to give away 100 thousand Romanian passports to Ukrainian citizens, but no reliable data is available (double citizenship is forbidden in Ukraine).

Source: 'Chislennost i sostav naseleniya Ukrainy po itogam Vseukrainskoi perepisi naseleniya 2001 goda', *Gosudarstvennyi komitet statistiki Ukrainy*, 15 January 2014, <http://2001.ukrcensus.gov.ua/rus/results/general/nationality/>.

In the Chernivtsi Oblast there is a slight increase in the percentage of ethnic Romanians with subsequent decline of the number of ethnic Moldovans. Most likely, people simply change their self-identification: some of those calling themselves Moldovans in the Soviet time, switched to Romanian identity, providing thus extra 14,2 % of ethnic Romanians, as indicated in table 1.

While the number of ethnic Romanians in the Chernivtsi Oblast grows, no parishes of the Metropolitanate of Bessarabia are reported to exist there. Romanian cultural influence is spread not with the help of ecclesiastical bodies, but via cultural societies, educational opportunities for the youth, etc. The needs of Romanian parishes are satisfied in a canonically approved way: they are using the Romanian language for liturgy and everyday communication. What may also have impact is that Northern Bucovina since 1928 was part of the Metropolitanate of Bucovina, not of Bessarabia.

---

<sup>1</sup> MID Rumynii: v Odesskoi oblasti grubo assimiliruyut rumyn, a rumynskie tserkvi zdes redkost', *Religiya v Ukraini*, 7 February 2011 [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.religion.in.ua/news/vazhlivo/8192-mid-rumynii-v-odesskoj-oblasti-grubo-assimiliruyut-rumyn-a-rumynskie-cerkvi-zdes-redkost.html>.

Table 1

**Ethnic Moldovans and Romanians in Ukraine in accordance with the  
2001 census (the only one ever held)**

<b>Republic of Ukraine</b>				
	<b>Absolute number</b>	<b>2001, %</b>	<b>1989, %</b>	<b>2001\1989 ratio, %</b>
Moldovans	258,6	0,5	0,6	79,7
Romanians	151,0	0,3	0,3	112,0
<b>Odessa Oblast (Boudjak)</b>				
Moldovans	123,7	5,0	5,5	85,6
Romanians	no data	no data	no data	no data
<b>Chernivtsi Oblast (Northern Bucovina)</b>				
Moldovans	67,2	7,3	9,0	79,5
Romanians	114,6	12,5	10,7	114,2

In the Odessa Oblast, where few people identify themselves as ethnic Romanians, the Church became the primary tool for spreading Romanian cultural influence. In 2014 two parishes belonging to the Metropolitanate of Bessarabia are reported to exist in this region. In 2003 the first Romanian «autonomous parish» of Sts. Peter and Paul was registered in the village of Kamyshovka (Izmail region, Odessa Oblast), mostly populated by ethnic Moldovans and called Hagi Curda before 1947. On 16 July 2011 Petru Paduraru consecrated a church for this parish, now coexisting with a church of Sts Peter and Paul belonging to the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate in the same village. An unregistered Romanian parish also exists in a Moldovan village of Utkonosovka (Erdek-Burnu).

The Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate perceives the emergence of Romanian parishes on its canonical territory not as an issue between Churches, but as a geopolitical challenge to be responded by state authorities<sup>1</sup>. For example, responding the foundation of the parish in Kamyshovka, Agaphangel, the Metropolitan of Odessa and Izmail, sent a letter to the president of Moldova Vladimir Voronin, asking him to call back the registration of

---

<sup>1</sup> *Stratulat, N. Pravoslavnaya Tserkov v Moldavii v kontekste istorii moldavsko-rumynskikh tserkovnykh otnoshenii v XX veke / N. Stratulat. – Sankt-Peterburg, 2010. – P. 250.*

the Bessarabian Metropolitanate. In 2008 Onuphrios, the Metropolitan of Chernovtzy and Bucovina, addressed Voronin with a similar request.

The Ukrainian state also considers Romanian influence on its territories a geopolitical threat, although not very urgent. Romania never expressed official territorial claims on Bucovina or Boudjak. However, it already initiated a territorial dispute with Ukraine about the Zmeinyi Island (Serpent Island) in the Black see and delimitation of continental shelf. In 2004 this case was presented by Romania to the International Court of Justice. Having this in mind, the Ukrainian leadership cannot help remaining vigilant about possible Romanian complaints in the future.

The Romanian Bishopric of Dubossary exists only on paper. Establishing a special ecclesiastical unit for Transnistria was perceived in the Transnistrian Moldovan Republic as a threat to state security. A diocesan assembly immediately condemned it as an attempt of the Romanian authorities to separate the Orthodox on the basis of their language and blood<sup>1</sup>. Since the government of the self-proclaimed republic prevents any Romanian presence on its territory, Romanian cultural and ecclesiastical influence in the self-proclaimed state is slightly above zero (except 6 Romanian schools). The ecclesiastical authorities of Transnistria firmly remain true to the Moscow Patriarchate and even the ruling bishop (contrary to the Thomos) is appointed by the Patriarch of Moscow. This situation is fully in accordance with geopolitical choice of the self-proclaimed Transnistrian Republic to stay within Russian sphere of influence.

### **Conclusion**

So far, the attempts to bring the geoeclesiastical conflict to its end were not successful. Failing negotiations, most likely, indicate that this debate over canonical territories has a strong geopolitical underpinning. The Romanian Orthodox Church acts as one of the instruments for building common cultural space for Romania and Moldova where Romania would dominate. As a result, belonging to the Romanian Church seems to predetermine the political position of a believer. Vice versa, those remaining within the Moscow Patriarchate are expected to share pro-Russian political stand and to be in Russian sphere of influence. However, geoeclesiastical reality not necessarily repeats the geopolitical disposition. For example, relations between the Churches of Russia and Georgia remained friendly even in during the 2008 armed conflict between the two states. Moldova represents

---

<sup>1</sup> Ibid. – P. 253.

an opposite example: here geoecclesiology and geopolitics overlap so much that become virtually indivisible.

## **ВЗАИМООТНОШЕНИЕ В УКРАИНСКОМ ПРАВОСЛАВИИ В УСЛОВИЯХ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОГО КРИЗИСА: РОВЕНСКИЙ МЕМОРАНДУМ**

*Ю. В. Линник*

Ровно, Украина

**Постановка проблемы в общем виде и ее взаимосвязь с важными научными и практическими задачами.** На современном этапе своего существования Украина столкнулась с новыми проблемами окружающего мира: экономический и политический кризис, рост цен на продукты питания и жилищно-коммунального хозяйства, необъявленная война на Востоке страны, которые заводят в тупик развитие Украины. Общество, которое устало от политических баталий и обещаний, хочет мира и стабильности. Люди ищут защитника в лице церкви. Этот религиозный институт держит уровень доверия на высоте – почти 70 % (по данным КМИС – Киевского международного института социологии на февраль – июнь 2013 г.), несмотря на достаточно непростую ситуацию и внутри самой церкви. Проблемой религиозной среды в стране является раскол православной церкви. Дело в том, что в Украине нету единой поместной церкви, а среди трех православных конфессий – УПЦ МП (Украинская православная церковь Московский патриархат), УПЦ КП (Украинская православная церковь Киевский патриархат) и УАПЦ (Украинская автокефальная православная церковь) отсутствует единое понимание получения автокефалии, и как следствие, каждая выдвигает свои условия. Этот процесс длится уже более 22 лет и, увы, не принес положительных результатов. Политики пытаются использовать церковь в своих целях, таких как завоевание власти, путем привлечения верующих, симпатизирующих определенной конфессии. Например, на президентских выборах 1994 года – Л. Кравчук проявлял лояльность к УПЦ КП (впрочем, он это делал и раньше), а Л. Кучма – УПЦ МП, что говорит о достаточно выраженной вовлеченности церкви на Украине в политический процесс.

Если мы вспомним, что религиозная жизнь на Украине в 90-х гг. XX в. характеризовалась захватом храмов, то в 2014 г. есть случаи перехода из одной юрисдикции в другую (из УПЦ МП в УПЦ КП) на добровольной основе. Особенно заметны тен-

денции к распространению этого процесса на Ровенщине. Причины самые разные, например отказ отпевания священником УПЦ МП убитого в зоне АТО солдата. В статье автор попытается проанализировать события в религиозной среде на Ровенщине в ноябре 2014 г. и роль подписанного в это время меморандума в процессе создания поместной церкви.

**Изложение основного материала и полное обоснование полученных научных результатов.** Трансформационные процессы в политической и религиозной жизни поставили вопрос о создании поместной церкви очень остро, особенно на фоне не объявленной войны на Востоке Украины.

13 ноября 2014 г. представители христианских церквей Ровенской области подписали меморандум, главной задачей которого было провозглашено мирное урегулирование конфликтов, в том числе религиозных.

Меморандум был подписан управляющими Сарнинской епархии УПЦ МП митрополитом Анатолием, митрополитом Ровенской и Острожской епархии УПЦ МП Варфоломеем, митрополитом Ровенской епархии УПЦ КП Иларионом, митрополитом Ровенской – Волынской и Таврийской епархии УАПЦ Львовским – Макарием, епископом Луцкого экзарха УГКЦ – Иосафатом, бывшим председателем Ровенской ОГА (областная государственная администрация) Сергеем Рыбачком и его заместителем Александром Савчуком<sup>1</sup>.

Согласно тексту документа, все православные церкви Ровенской области признают единство и территориальную целостность Украины, выступают за создание единой поместной церкви, осуждают действия России как агрессора и захват храмов, в и тоже время, если община хочет перейти из одной юрисдикции в другую, она может это сделать. Впрочем, именно это последнее положение можно рассматривать двояко. С одной стороны, ненасильственный переход церкви в другую юрисдикцию есть актом доброй воли, с другой – это можно квалифицировать как захват храма. Дело в том, что сама процедура перехода в другую юрисдикцию документально не прописана и канонически не урегулирована, краеугольным камнем этой проблемы является вопрос об минимальном количестве прихожан церкви, при котором можно сменить юрисдикцию. Как видим, подписанный меморандум поднимает много вопросов, на которые нам только предстоит найти ответы. Ради интереса добавим, если бы пункт

---

<sup>1</sup> Щеткина, К. Меморандум про єдину церкву: перша ластівка чи перша чарка колом? / К. Щеткіна // Деловая столица. – 2014. – № 42. – С. 25–27.



о возможности смены церквями юрисдикции не был подписан, то возникло бы подозрение, что своими действиями УПЦ МП хочет избежать потери храмов и верующих, которые туда ходят. Как мы отмечали в начале статьи, этот процесс в религиозной жизни набирает популярности на Ровенщине.

Подписанный меморандум назвали «историческим». На наш взгляд, это несколько преувеличено, так как это пока единственный случай и с других регионов инициатива не поступала. Подписанный меморандум приводит церкви к взаимному пониманию, основанном на общих целях, и, возможно, именно этого документа и не хватало раньше.

Наверное, сложнее остальных осмелиться на подписание меморандума было представителю от УПЦ МП, митрополиту Ровенскому и Острожскому Варфоломею, действия которого отрицательно оценили в кругах высшего духовенства УПЦ МП в Киеве и Москве. Со слов митрополита Варфоломея, очень важно, чтобы объединения церквей хотели не только руководители, но и миряне. Однако уже через несколько дней Варфоломеем отозвал свою подпись под меморандумом. Среди причин этого действия Варфоломеем назвал новые попытки захвата храмов в селах Птича Дубенского и Бадейка Острожского районов. Следующим за митрополитом Варфоломеем отозвал свою подпись митрополит Анатолий. Очевидно, что руководство УПЦ МП не оценило действий своих подчиненных или оценило неверно, так как 17 ноября предстоятель УПЦ МП митрополит Онуфрий обратился с жалобой к президенту Украины Петру Порошенко на действия ровенского губернатора, которые подрывают авторитет церкви. А также появилась информация о том, что патриарх Кирилл вызвал участников УПЦ МП на разговор об подписанном меморандуме. Казалось бы, меморандум, который преследовал исключительно мирные и взаимно согласованные между конфессиями Ровенщины цели, повлек за собой всплеск негативных эмоций и критики в РПЦ и УПЦ МП в Киеве. РПЦ эти действия осудила и назвала самоуправством, так как вероятные последствия их подписания вызвали бы уменьшение влияния УПЦ МП в регионах Украины, и все же несмотря на двойкие последствия, появление этого документа отвечало социальным ожиданиям региона<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Тимошук, Ю. Єдина помісна церква на Рівненщині проіснувала всього декілька днів. Варфоломій передумав / Ю. Тимошук // Вікна. – 2014. – № 25.

Возможно, именно этот меморандум стал выходом из ситуации и возможностью продемонстрировать позицию и для митрополита Варфоломея. Митрополит Анатолий Сарненской епархии, архиерей Иларион УПЦ КП, голова ОГА предложили ему подписать этот документ. Главная цель меморандума – продемонстрировать стремление к взаимопониманию между церквями Ровенщины и наличие у них общих целей и единой позиции по таким вопросам, как перспективы создания единой поместной церкви и восприятие военного конфликта на востоке страны как проявление агрессии соседнего государства, которое должно быть прекращено.

Ровенский губернатор С. Рыбачок обратился к представителям других регионов для организации подписания таких меморандумов. Кстати, участники меморандума надеялись, что хотя бы часть архиереев с УПЦ МП разделят их мнения. Но, увы, таких не нашлось. Кроме того, никто не ожидал настолько отрицательной реакции как от митрополита Онуфрия, так и от патриарха Кирилла. Если давать оценку подписанию меморандума, то она несомненно преследовала патриотические и консолидационные цели, и в случае если бы митрополит Владимир (Сабодан) был жив, то реакция на меморандум была бы несколько иной. Более того, он бы инициировал похожие меморандумы.

Если вспомнить выборы нового предстоятеля УПЦ МП митрополита, то в постановлении Собора, который выбирал Онуфрия, говорилось, что нужно молиться за Украину, противостоять внутренней и внешней агрессии, сепаратисты должны сложить оружие и покинуть страну. Говорилось и об создании поместной церкви, переговоры по созданию которой должны быть не декларативными, а реальными.

Это демонстрирует, что политика УПЦ МП не всегда последовательная и иногда слова расходятся с действиями. Мы вынуждены признать, что деятельность УПЦ МП при председательстве Владимира (Сабодана) и УПЦ МП Онуфрия (Березовского) отличаются.

Главный барьер, который стоит на пути объединения церквей, – позиция УПЦ КП: она предлагает присоединиться к ним и признать патриарха Филарета главой новообразованной церкви.

УПЦ МП имеет более 11 тыс. приходов, где вдвое больше прихожан, вчетверо – священников, вдвое – епископов, чем в УПЦ КП.

Для сравнения, в ней всего лишь 4 тыс. приходов и 500 тыс. верующих<sup>1</sup>. Таким образом, по количественному показателю УПЦ МП существенно превышает УПЦ КП, и это обстоятельство дает основания и мотивацию не соглашаться на объединение, каким его видит УПЦ КП.

Очевидно, что ради общей цели – создания поместной церкви, каждая конфессия должна в чем-то уступить, пожертвовать каким-то количеством своих условий и требований. Вполне допустимо, что главой церкви может быть и один из иерархов УПЦ МП как самой большой православной религиозной институции.

К сожалению, наблюдается тенденция, что люди которые, например, по каким-то причинам лишены возможности ходить в УПЦ МП, не идут не только в УПЦ КП, а совсем не ходят в церковь. Это не значит, что люди разочаровались в православии или в церкви как религиозном институте, они таким образом демонстрируют поддержку позиции своего патриарха или митрополита и не ищут альтернативы в других церквях. Одновременно с этим можно констатировать увеличение процента религиозно неактивных граждан, которые в свете последних политических событий решили примкнуть к православному сообществу. Согласно опросам КМИС в УПЦ КП увеличилось количество прихожан на 10 %. Это люди нецерковные, которые после Майдана пришли к церкви или верующие из Московского патриархата, перешедшие в Киевский патриархат.

Таким образом, Ровенский религиозный меморандум нельзя назвать историческим в полной мере, это только единичный случай подписания подобных договоренностей. Сложность ситуации, возникшей вокруг меморандума, усилилась вмешательством в процесс подписания светского лица – Ровенского губернатора Сергея Рыбачка. Этими действиями государство хочет расширить свое влияние на религиозную сферу. Стоит заметить, что она отделена от церкви, согласно Конституции Украины. Несмотря на то, что меморандум отвечал настроениям украинского общества, он может создать протесты внутри самих церквей. И все же меморандум стал индикатором готовности украинцев к созданию поместной церкви, освещение позиций ее представителей и просто фактом, что из-за каких-то обстоятельств, со-

---

<sup>1</sup> *Черноморец, Ю.* УПЦ тактично потеряла Россию / *Ю. Черноморец* // Главком. – 2014. – № 49.

циально-политической ситуации и конъюнктуры церковь готова объединиться ради мира и стабильности в государстве.

В статье Линника Юрия Владимировича освещаются предпосылки, течение и последствия подписания меморандума. Автор пытается раскрыть причину, которая тормозит создание поместной церкви на Украине. Большое внимание в статье уделяется роли меморандума в религиозной жизни Украины и реакции на него руководства УПЦ МП и РПЦ.

## **НОВЫЕ ЗАДАЧИ И ПОДХОДЫ В ИССЛЕДОВАНИИ ОТНОШЕНИЙ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, ГОСУДАРСТВА И ОБЩЕСТВА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ**

*М. В. Шилкина*  
Москва, Россия

Теме церковно-государственных отношений посвящено огромное количество работ, так как эти отношения во многом определяли в течение тысячи лет и историю греко-российской, а затем русской православной церкви и историю государства российского. И поныне государственная власть активно использует религиозный фактор в своей политике, а церковная иерархия исходит в управлении церковью из принципа партнерства с государством.

Однако опыт XX в.: с одной стороны, невиданные гонения на церковь со стороны государства, его тотальный контроль над кадровой политикой и церковным управлением, лишение церкви собственности и прав юридического лица, всякой возможности участия в жизни общества, множество церковных расколов, главной причиной которых стали непримиримые разногласия по поводу отношений с государством, а с другой стороны, – Поместный собор 1917–1918 гг., открывший путь к возрождению соборности церкви, рождение потаенной церкви – тайных групп, собранных вокруг своего духовника или старца в таинстве покаяния и евхаристии, зарождение неформальных общин и братств неприходского типа, противостояние сотен тысяч новомучеников и исповедников российских тоталитарному государству – этот опыт коренным образом изменил систему отношений церкви с государством и обществом, и поставил перед исследователями новые задачи.

Во-первых, **требуется по-новому определить, что такое Русская православная церковь как предмет исследования.** Как

историческая организация она сегодня не однородна, не едина, не целостна. Ее невозможно больше сводить к канонической сакраментально-иерархической организации, понимаемой в обществе то как носитель национально-культурной традиции, то как государственно-патриотическая организация, то как замкнутая социальная корпорация. В РПЦ все больше возникает неформальных внесистемных объединений самого разного характера, как среди мирян, так и среди иерархии. Одни, сохраняя догматическое и евхаристическое единство со всею церковью, стремятся внутреннюю общую жизнь приближать к евангельским основаниям своей веры, а внешнюю обратить прежде всего к обществу, а не к государству. Другие, наоборот, создают «свой» приход, строя храм на свои средства, организуют там обычную приходскую жизнь (кроме таинств), но не желают входить в епархиальную структуру. С РПЦ членов этих групп связывает индивидуальное участие в таинствах покаяния и евхаристии в «обычных» приходах. Третьи, формально являясь каноническими приходами или монастырями РПЦ, создают там секты, управляемые лжестарцами и фактически не подчиняющиеся архиерею.

Важной проблемой исследования в контексте единства церкви является соотношение жизни российских и зарубежных епархий РПЦ. Различный церковный календарь, существенные отличия в литургической практике, но самое главное – наполнение приходов гражданами государств, где эти приходы расположены, и невозможность руководствоваться многими положениями Основ социальной концепции РПЦ, посвященными вопросам патриотизма и партнерства.

Во-вторых, **развитие неформальных общин и братств порождает в их лице отношения церкви с обществом, а не только с государством.** Эти отношения наиболее перспективны и для церкви, и для общества. Но они мало исследуются социологами и историками.

В-третьих, **требуют серьезного научного изучения сложные процессы, идущие внутри самой РПЦ.** Укрепление фундаменталистских сил и их связей с определенными государственными структурами и бизнесом, нарастание противоречий между канонической иерархией, прежде всего патриархом и Синодом, и этими силами угрожает церкви множественными расколами. Непонимание глубины этих противоречий и порождаемых ими перспектив развития церкви и последствий для общества приво-

дит к популистской критике РПЦ, что только усиливает антицерковные силы.

Эти новые задачи требуют **разработки нового категориального аппарата**, перевода экклезиологических категорий на язык социологии религии, **переноса акцента с количественных на качественные методы исследования**, и главное – **развития междисциплинарных исследований**, в том числе сотрудничества с теологией не только университетской, но и конфессиональной. Главная трудность при этом будет не только в сильном отставании российского богословия в результате разгрома церковной науки в советской России даже от того уровня, который был достигнут им в первой половине XX века, но в идеологизации и расколотости богословского сознания, отражающего аналогичные процессы в современной жизни церкви.

Продуктивным подходом, на наш взгляд, может быть **выделение исторических моделей церковно-государственных отношений**, содержательные признаки которых можно увидеть и в современной действительности. Симфония церкви и государства проявлялась как доминирующая традиция в церковной истории. На разных этапах жизни церкви она выступала в разных исторических моделях:

- в домонгольский период как *модель взаимного попечения*, для которой характерны взаимная заинтересованность церкви и княжеской власти друг в друге, миссионерский императив обеих сторон, готовность государства защищать чистоту веры, сохранение потенциальной возможности усиления общинно-братских начал в церкви;
- в период северной русской митрополии (точнее, к его концу, в XVI в.) сложилась *классическая «русская» модель симфонии*, определяющими чертами которой являлись взаимосвязь национальной независимости государства и автокефалии церкви, теократическая легализация государственной власти и полная зависимость церкви от государства;
- в патриарший период возникает *государственно-уставщическая модель*, в рамках которой появление фигуры патриарха во главе церкви лишь укрепило самодержавное московское царство, способствовало его централизации;
- в синодальный период *имперско-секулярная модель* отношений церкви и государства характеризуется секулярной системой легитимизации власти, ликвидацией патриаршества, окончательной потерей церковью качества соборности;

• период гонений на церковь приводит отчасти к *перерождению «симфонии» в ересь обновленчества* и, с другой стороны, – к невиданным *гонениям на неподчинившуюся ему церковь со стороны государства*, множественным церковным расколам по политическим мотивам, в основе которых лежит непримиримость двух путей спасения церкви: попытки найти ей место в новом режиме или стремления сохранить духовную независимость от богоборческой власти любой ценой.

Расколотовость XX века, современные попытки возродить в модернизированном виде симфонию церкви и государства привели к разрушению экклезиологического сознания в настоящий период. Православие как реальная вера и жизнь для большинства членов сегодняшнего общества – это новая религия, возникающая в результате стихийной реставрационной эволюции массового сознания. Это позволяет предположить, что попытки возродить симфонию церкви и государства могут отбросить обе стороны на любой из этих этапов в социально-политическом и в экклезиологическом отношении.

Как сама Русская православная церковь понимает сегодня норму церковно-государственных отношений? В церковных документах и речах высшей иерархии звучат два понятия: **партнерство** и **патриотизм**. В мае 1993 г. на первом форуме Всемирного Русского Собора, провозгласив православие «фундаментом нашей цивилизации и государственной идеей» России, митрополит Кирилл (ныне патриарх) так выразил свое отношение к прошлому страны: «Государственное устройство, в основе которого лежала не столько сила оружия, сколько сила духа, требовало от русских непрерывного подвижничества и преданности. За веру, Царя и Отечество – так понимали русские свой патриотизм»<sup>1</sup>. Это первая попытка в церковных документах определить патриотизм как верность и служение духовным, государственно-монархическим и родовым ценностям, взятым в единстве.

Долг христианского патриотизма понимается в Основах концепции как призванность православного христианина «любить свое отечество, имеющее территориальное измерение, и своих братьев по крови, живущих по всему миру». Более того, утверждается, что «такая любовь является одним из способов исполне-

---

<sup>1</sup> I Всемирный русский собор. – М., 1993. – С. 14.

ния заповеди Божьей о любви к ближнему, что включает любовь к своей семье, соплеменникам и согражданам»<sup>1</sup>.

Характер церковно-государственных отношений определяется сегодня понятием «партнерства церкви и государства». На Архиерейском соборе 2008 г. митр. Кирилл говорил: «Учитывая масштабы <...> практического взаимодействия Церкви с государственными учреждениями и гражданским обществом, сегодня необходимо вести речь о широком церковно-государственно-общественном партнерстве. При этом принципы свободы совести и светскости государства не могут рассматриваться как препятствие для развития такого партнерства»<sup>2</sup>. Основы социальной концепции подчеркивают, что «в современном мире государство обычно является светским и не связывает себя какими-либо религиозными обязательствами. Его сотрудничество с Церковью ограничено рядом областей и основано на взаимном невмешательстве в дела друг друга. Однако <...> задачи и деятельность Церкви и государства могут совпадать не только в достижении чисто земной пользы, но и в осуществлении спасительной миссии Церкви. <...> Церковь не должна брать на себя функции, принадлежащие государству. <...> В то же время Церковь может обращаться к государственной власти с просьбой или призывом употребить власть в тех или иных случаях, однако право решения этого вопроса остается за государством. В тоже время «государство не должно вмешиваться в жизнь Церкви <...> Церковь ожидает от государства уважения к ее каноническим нормам и иным внутренним установлениям». <...> В осуществлении своих социальных, благотворительных, образовательных и других общественно значимых программ Церковь может рассчитывать на помощь и содействие государства» (ОСК, III. 5).

Это наиболее полное понимание принципа партнерства церкви и государства в официальном документе РПЦ, которое в идеализированном варианте представляет всю ту же модель церковно-государственной симфонии. И так же, как и в предыдущие века, церковь претендует на привилегированное положение: Церковь «...также вправе ожидать, что государство при построении своих отношений с религиозными объединениями будет

---

<sup>1</sup> О социальной концепции русского православия. – С. 258.

<sup>2</sup> Архиерейский собор РПЦ 24–29 июня 2008 года. Документы. Доклады. – М., 2008.



учитывать количество их последователей, их место в формировании исторического, культурного и духовного облика народа, их гражданскую позицию» (ОСК, III.6).

**При такой постановке вопроса о патриотизме и партнерстве с государством видны три круга проблем.**

*Во-первых, терминологические.*

Требуется четкое обоснование такого понятия, как «каноническая территория» или «страны канонической ответственности» (на которые распространяется «территориальное измерение» отечества).

*Во-вторых, проблемы внешние* (по отношению к «территории отечества», т. е., к границам российского государства).

1. Это проблемы приходов РПЦ за рубежом<sup>1</sup>. Их прихожане являются гражданами десятков стран, принадлежат к десяткам разных наций и народностей. Либо они должны исполнять свой патриотический долг по отношению каждый к своему государству и своему народу, но тогда ее члены могут в определенной исторической ситуации оказаться противостоящими друг другу в интересах «своих» государств. Либо этот принцип ОСК не распространяется на приходы за пределами РФ, что невозможно для общецерковной концепции.

Непросто обстоят дела и с принципом партнерства церкви и зарубежных государств. Если РПЦ осознает себя партнером государства Российского (а это закреплено множеством Законов и договоров), то партнерами какого государства должны осознавать себя прихожане за пределами РФ?

2. Это проблема Западноевропейского экзархата, находящегося ныне в юрисдикции Константинопольского патриархата, но являющегося наследником эмигрантов Русской православной церкви. Одна из основных причин нерешенности этого вопроса – тесные отношения РПЦ и российского государства.

*В-третьих, это внутрицерковные проблемы РПЦ.*

1. Прежде всего, это проблема полноты усвоения наследия новомучеников и исповедников российских. Канонизировав собор новомучеников и исповедников, церковь тем самым признала советский режим богоборческим. В выступлениях патриарха Кирилла, архиепископа Иллариона, заместителя председателя

<sup>1</sup> В 2008 г. в 51 странах диаспоры было 316 приходов и 16 монастырей Московского Патриархата (из доклада митрополита Кирилла на Архиерейском соборе 2008 г.).

ОВЦС иеромонаха Филиппа (Рябых) впервые от лица церкви режим назван преступным и репрессивным<sup>1</sup>. Но при этом, по словам прот. Георгия Митрофанова, «Ощущение того, что прославление новомучеников – это повод для серьезного критического осмысления нами нашего церковно-исторического пути, многим даже не приходит в голову»<sup>2</sup>. В Основах социальной концепции об этом невиданном в истории периоде государственных гонений на церковь не сказано ни слова.

2. Проблемой является фундаментализм, уходящий корнями в раскол XVII века, во многом, если не во всем, спровоцированный вмешательством государства во внутрицерковные споры. Различные фундаменталистские группы утверждают патриотическую верность национальным традициям. И те, и другие решают вопрос в плоскости отношений с государством: одни опираются на его силу в борьбе с «еретиками и сектантами», другие объявляют его Антихристом и отказываются от всяких контактов с ним. Критерием единства церкви в обоих случаях становится не единство веры и духовного опыта, а отношения с государством.

3. Не решена проблема ереси обновленчества. Не было общецерковного осуждения обновленчества как ереси модернизма и обмирщения церкви, государственного сервилизма. Антиканолическое хоть и вынужденное сотрудничество с государством в области управления церковью и поставления иерархии, происходившее на протяжении всего советского периода, нигде не было соборно осуждено.

По сути дела, все эти проблемы – нерешенный вопрос единства церкви.

Однако можно с большой долей уверенности предположить, что будущее церкви не за укреплением структуры канонического института РПЦ, а за децентрализацией управления, ростом общин и братств неприходского типа, объединенных в общероссийское православное братство, восполняющее и поддерживающее институциональную церковь и строящее партнерские отношения не с государством, а с обществом. Они стремятся к возро-

---

<sup>1</sup> См. Благовест-инфо 22 декабря 2009 года.

<sup>2</sup> Чуждые по духу новомученики [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=29407>. – Дата доступа: 03.04.2009.

дению соборности, которая и создает альтернативу симфонии церкви и государства.

Прецеденты такого опыта присутствовали в жизни церкви всегда, хотя часто и не были доминирующей традицией, поддерживаемой официальной церковной структурой. Перерывы между ними могли длиться десятилетиями, они возникали без видимой преемственности друг с другом, исполняли свое призвание в данный исторический период и прекращали свое существование либо насильственным путем, либо поглощенные более сильной официальной структурой. Но вновь и вновь возрождались, делая все более осязаемым в истории церкви неумолимое стремление к подлинной духовной свободе.

Это принципиально важно, так как позволяет говорить о неоднородности и богатстве церковного предания, о стремлении церкви противостоять тенденции обмирщения, о том, что союз с государством чаще всего являлся вынужденным.

# КРУГЛЫЙ СТОЛ «РЕЛИГИЯ И ЦЕРКОВЬ В УСЛОВИЯХ КОНФЛИКТА»

---

## ДИСКРИМИНАЦИЯ ХРИСТИАНСКИХ МЕНЬШИНСТВ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

А. В. Аристова

Киев, Украина

Дискриминация христианских меньшинств в современном мире, системные притеснения и преследования христианских общин – тема, которая до недавнего времени нечасто обсуждалась научным сообществом. Жестокие гонения на христиан по сей день предстают в массовом сознании, скорее, как страница раннехристианского прошлого, чем реальная угроза современности. Однако события последнего десятилетия, похоже, нарушили этот очередной «заговор молчания». Мир становится свидетелем масштабных, системных, жестоких преследований христианских меньшинств в исторических регионах их проживания – преследований, которые вовсе не ограничиваются правовыми, политическими или административными мерами, но способны достигать уровня массового физического уничтожения, геноцида. Ныне, по оценкам аналитиков, около 100 млн христиан во всем мире подвергаются гонениям и дискриминации. Эта новая историческая атака на христианство, от которой, без преувеличения, зависит его судьба в больших георегионах (преимущественно, среди мусульманского большинства), а также изменения конфессионального ландшафта, требует своего осмысления и поиска путей действенной и легитимной защиты верующих-христиан.

**Предметом** исследования является дискриминация христианских меньшинств в странах нехристианского большинства. **Целью** – обоснование масштабного, целенаправленного и системного характера этой дискриминации и тенденции к ее усилению в будущем, превращению христианофобии в мировой феномен. **Задачами:** а) краткое аналитическое обозрение современного состояния христианских меньшинств; б) обобщение валидных статистических и социологических данных о масштабах преследования христиан; в) выделение основных форм и средств дискриминации христианских общностей и главных факторов ее ожидаемого усиления.

**Основное содержание статьи.** Термин «христианофобия» вводится в общественно-политический и научный оборот профессором права Нью-Йоркского университета Дж. Вайлером лишь десятилетие назад (в 2004 г.)<sup>1</sup>, заметно позднее, чем понятие «исламофобии», и несравненно позднее понятия «антисемитизм». Исходный дискурс его употребления касался европейского пространства, где христианское большинство шаг за шагом отступает под давлением либерального мультикультурализма и активно борющихся за свои права и привилегии религиозных меньшинств. Примерно с 2009 г. это понятие получает осторожное международное признание и даже используется рядом документов ООН, итоговых документов конференций и симпозиумов, соорганизатором которых выступал Совет Европы. К полномочиям представителя ОБСЕ по вопросам борьбы с расизмом, ксенофобией и дискриминацией добавились и проблемы нетерпимости по отношению к христианам. Реакцией на них становится и создание ряда неофициальных исследовательских, правозащитных и благотворительных организаций, в том числе: Организации по исследованию нетолерантности и дискриминации христиан в Европе (OIDCE), Бюро мониторинга дискриминации христиан, Фонда «Alliance Defending Freedom», межконфессиональной благотворительной организации «Open Doors» и др. Впрочем, термин «христианофобия» достаточно быстро вышел за пределы европейского контекста, обретая более широкое содержание как обозначение разнообразных форм негативной реакции на христианство и христиан в различных регионах мира, насытился политическими и правовыми, идеологическими и психологическими коннотациями. Таким образом, сегодня христианофобия рассматривается как мировой феномен, одним из практических проявлений которого становится нарастание негативного отношения к христианским меньшинствам.

Реалии современного мира таковы, что христиане сегодня превратились в самое дискриминированное сообщество среди широкого спектра религиозных общностей, групп, меньшинств. Эмпирически доказано, что за последние пять лет различные ре-

---

<sup>1</sup> *Kinšidze, B.* Христианофобія як феномен постхристиянського світу [Електронний ресурс] / В. Кіншідзе. – Режим доступа: <http://www.livingrosary.org.ua/suspilstvo/items/xristijanofobija-jak-fenomen-postxristijanskogo-svitu.html>.

лигиозные группы подвергались преследованиям (постоянным или нерегулярным, длительным или кратким, целенаправленным или стихийным) в 185 странах мира. Печальное первенство в этом «рейтинге преследований» крепко удерживают христиане, которые стали объектом гонений в 145 странах (мусульмане – в 129, иудеи – в 90 странах соответственно)<sup>1</sup>. Согласно данным авторитетного международного социологического центра Pew Research Center, за последние пять лет количество стран с *очень высокими правительственными ограничениями* в сфере свободы религии удвоилось – с 10 до 20<sup>2</sup>. Большинство стран, попавших в эту категорию (в том числе Афганистан, Алжир, Индонезия, Малайзия, Пакистан, Россия, Сомали, Судан, Сирия, Йемен, Египет, Кувейт и др.), – страны доминирующего ислама, а суровые ограничения распространяются в первую очередь на иноконфессиональные мусульманские и христианские меньшинства. Что касается христиан, то притеснения и гонения, санкционированные политической властью, могут приобретать различные формы: это и законодательные акты, ограничивающие права религиозных меньшинств; и дискриминация в сфере трудоустройства, образования, жилья, перемещения, женитьбы, свободного изъяснения религиозных убеждений; и физическое насилие, задержания, аресты, заключения под стражу; и принудительная депортация; и негативная стереотипизация христианских групп в социуме, формирование христианофобского общественного мнения. Спектр «антихристианских» мер, легально не санкционированных властью, но активно используемых радикальными группами, еще более широк: от угроз и осквернения священных для христиан мест до похищения людей, физического надругательства, убийств и погромов.

Другим авторитетным источником информации о положении христианских меньшинств в глобальном мире являются ежегодные мониторинги мировой ситуации усилиями Международной организации «Open Doors». Согласно так называемого индекса преследований (перечню 50-ти стран, где христиане подвергались наибольшему преследованию на протяжении года), в 2014 г.

---

<sup>1</sup> Arab Spring Addsto Global Restrictionson Religion [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pewforum.org/2013/06/20/arab-spring-restrictions-on-religion-findings/>.

<sup>2</sup>Там же.

первую десятку стран, наиболее опасных для христиан, составили: Северная Корея, Сомали, Сирия, Ирак, Афганистан, Саудовская Аравия, Мальдивы, Пакистан, Иран, Йемен<sup>1</sup>. Притом Северная Корея возглавляет этот список уже 12 лет подряд – местные христиане (от 200 до 400 тыс. верующих) вынуждены тщательно скрывать свою религиозную принадлежность и тайно исповедовать веру под угрозой заключения в трудовых лагерях. Заметное усиление репрессий отмечено в странах Африки, где усиливается влияние радикальных исламистов: Мали, Танзания, Кения, Уганда и Нигер впервые оказались в Индексе «Open Doors».

Политические реалии безжалостно свидетельствуют, что усилия, направленные на защиту христианских меньшинств, ставших жертвами нетерпимости и насилия в странах нехристианского большинства, несоразмерны растущим масштабам этой проблемы. Со всей очевидностью это доказали события «арабской весны». Если арабские государства на всех доступных политических площадках и всеми возможными средствами (включая и неправовые) борются с проявлениями исламофобии и любых законодательных ограничений мусульман в западных странах; если Израиль и еврейские общины мира проводят активную правозащитную деятельность, отстаивая интересы диаспор и отдельных персон, то одинокие голоса защитников христианских меньшинств почти беззвучно растворяются в информационно-политическом пространстве. Преследуемые новыми режимами христианские (в большинстве своем, православные) меньшинства на Ближнем Востоке и в Северной Африке остались один на один со своими проблемами, главным образом, потому, что не представляют собой, за редким исключением, никакого интереса для реальных геополитических игроков; не могут быть использованы как средство дополнительного давления на местные политические режимы; не являются жизненно важными компонентами никаких христианских структур, не важны, в частности, и для Вселенского Православия, расколотого полуторатысячелетними конфликтами.

Как следствие, конфессиональный ландшафт «горячего» Ближневосточно-Североафриканского региона трансформируется на глазах – христианство из легитимной, аутентичной, институа-

---

<sup>1</sup> 2014 World Watch List [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.open Doorsusa.org/>.

лизированной общности, чьи исторические корни простираются вглубь ко временам Христа, превращается в преследуемую и дискриминируемую общность, а потоки миграции быстро «вымывают» ее из мусульманской среды. Новый формат политической и религиозной ситуации в регионе не предусматривает толерантной (или хотя бы устойчивой) модели сосуществования мусульман и христиан. Конструируется образ христианства как политически и идеологически враждебной конфессии, чужеродной для «неомусульманского» общества, и последнее выталкивает его из своего «тела» всеми возможными способами.

Даже краткий обзор ситуации в регионе поражает масштабами антихристианской политики. В условиях нестабильной политической ситуации власти радикальных исламистов правовые нормы и гарантии утрачивают силу; Конституции вытесняются институтами шариата, исповедание неислама становится угрозой для жизни. Поданным о. Халиля Самира (преподавателя Папского Восточного института, арабиста, эксперта по Ближневосточному региону), за последнее столетие численности христиан на Ближнем Востоке уменьшилась вдвое: с 20 % до 10 % населения региона<sup>1</sup>. И дело тут – не в демографических процессах, а в масштабной эмиграции. Из-за постоянных вооруженных конфликтов, агрессии радикальных исламистских группировок, гонения и социальных проблем христиане вынужденно оставляют эти земли.

Катастрофическими темпами уменьшаются общины **палестинских** христиан разных конфессий, которые эмигрируют тысячами, главным образом, в Америку, Австралию и страны Западной Европы. Даже в таких городах, как Иерусалим и Назарет, осталось не более 2 % христиан. Похоже на то, что события нынешнего десятилетия будут метафорически названы «исходом» христиан из мест своего исторического генезиса. Необычайно сложные времена переживают **сирийские** христиане (в том числе приверженцы Сирийской Греческой Православной Церкви, Мелькитской Католической Церкви, Армянской, Маронитской, Сирийской древневосточных церквей) в условиях гражданской войны в стране. За все время конфликта (с 2011 г.) христиане Сирии чаще других оказывались в зоне жестокого насилия: около

<sup>1</sup> Эксперт по Ближнему Сходу: «вихід» християн ускладнює ситуацію в регіоні [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://kyrios.org.ua/news/world/8140-ekspert-po-blizkomu-shodu-rezultat-hristijan-uskladnjue-situatsiju.html>.



1200 чел. погибли, разрушено более 60 церквей, 450 тыс. христиан (т. е. четверть христианского населения) выехали из страны<sup>1</sup>. Усилия России и РПЦ, направленные на помощь сирийским православным, на практике привели к прямо противоположному результату, подтолкнув боевиков к резкому усилению агрессии против христиан. С осени 2013 г. наблюдаем резкое ухудшение ситуации: минометные обстрелы христианских кварталов и поселений, многочисленные жертвы среди гражданского населения; разрушение древнейших христианских церквей и монастырей; введение джизьи для христианского населения; изгнание христиан из городов под угрозой поголовного уничтожения; похищение священнослужителей высших рангов; насильственное обращение в ислам, пытки и публичные казни.

Стремительно ухудшается жизнь **христиан-коптов** практически во всех регионах их проживания. Их социальные реалии – это дальнейшее ограничение свободы вероисповедания и отправления культа, массовые угрозы, запреты на распространение христианских икон, книг и символики. Практически любые внешние проявления религиозности расцениваются как прозелитизм и считаются криминальным преступлением. В мусульманской **Ливии** только в последний год количество арестованных христиан-коптов уже исчисляется трехзначными цифрами. В **Йемене** около 2,5 тыс. христиан вынуждены тайно исповедовать свою веру, не говоря уже о 20–25 тыс. эмигрантов из Сомали и Эритреи, где преследования еще более жестоки в условиях развернутой кампании противодействия непризнанным религиозным организациям.

Христианская молодежь вынуждена бежать из **Ирака**, страшаясь смерти от рук боевиков. За последнее десятилетие более 900 иракских христиан были убиты террористами только в Багдаде, сожжены более 70 церквей. Масштабная эмиграция уменьшила количество христиан в стране вдвое (с 1 до 0,5 млн). Обострилась ситуация в **Нигерии**, где проживает самое значительное в мусульманском окружении христианское меньшинство. Экстремисты «Боко Харам» провозгласили своей целью уничтожения всех христиан в стране и ежемесячно с охотой берут на себя ответственность за десятки смертей; только за 2011 год было сожжено и разрушено 350 церквей. Отдельного разговора заслуживает

---

<sup>1</sup> Persecuted and Forgotten? AReporton Christians oppressed fortheir Faith 2011–2013. – 2013. – Р. 141 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.acnuk.org/data/files/resources/987/ACN\\_2013.pdf](http://www.acnuk.org/data/files/resources/987/ACN_2013.pdf).

системная дискриминация христианских общин в **Саудовской Аравии**, где более миллиона христиан, в основном, зарубежных сотрудников, живут в условиях отсутствия свободы совести, полного запрета на общественную и даже частную религиозную жизнь. Ежедневные новости пополняют список преследований и притеснений христиан в **Судане**.

Таким образом, в последние годы гонения на христианские меньшинства становятся нормой в странах мусульманского большинства от Западной Африки до Южной Азии и Океании. Есть основания говорить о тенденции к усилению репрессий против христианства и росту христианофобии. К этому выводу подводят не только бурный рост религиозного экстремизма, вырождение политического ислама в радикальный исламизм, обострение глобальных геополитических конфликтов, но и очевидные трансформации массового сознания и ценностных ориентаций мусульман. Кораническая идея о том, что «Люди Книги» должны иметь особый статус и защиту в странах Ислама просто не воспринимается широкими кругами современных мусульман.

Сегодня активная международная политическая, дипломатическая, правовая, общественная деятельность по защите прав христианских меньшинств становится одним из условий сохранения христианской идентичности и, более того, мирового значения христианства в целом. Но такая защита будет результативной только при условии внешнегосударственной политической поддержки. Это, в свою очередь, требует от христианских меньшинств трансформировать саму модель своего функционирования в ино-религиозной среде – ориентироваться не только и не столько на интеграцию в местные сообщества, сколько на внешние государства-патроны.

## THE «CULTURE OF ENCOUNTER» AS A WAY TO PREVENT AND RESOLVE CONFLICTS IN THE MODERN WORLD (IN THE LIGHT OF THE TEACHINGS OF POPE FRANCIS)

Д. Туловецки

Краков, Польша

Richard Dawkins, in his famous book «The God Delusion» in a very clear way creates a thesis of the need to «release» a man and civilization from the fake «God hypothesis»<sup>1</sup>. Call for «freedom from religion» and «disenchantment of the world» is nothing new in the social thought of recent centuries. It stood at the origins of sociology as a science with therapeutic implications for the community<sup>2</sup>. However, Dawkins' book is not only a justification for atheism, but also the act against religion. Religion – in his opinion rises violence between communities functioning within different cultures. It is not just political, but also cultural violence, violence in families, at schools, noticed already at the stage of education<sup>3</sup>.

But, is it in fact religion guilty of wars and is the cause of hatred? Were the antagonism and hostility taught by the greatest religious leaders and founders of great religions of the world: Jesus, Buddha, Muhammad? Thus, are those right who want to eliminate God from the stage of history and the human mind<sup>4</sup>, because God is evil: «God is against man. Each human progress is a victory against God»<sup>5</sup>? In order to, at least partially, respond to posed above theses and questions, it seems reasonable to analyze the doctrine and assumptions of the unquestionably of greatest range religion, i.e. Christianity, and in this particular case – the get concerned of the statements of Pope Francis.

The social thought of the Church, which grounds peace on the

---

<sup>1</sup>*Dawkins, R. The God Delusi. / R. Dawkins. – Boston; N. Y., 2008. – P. 51–98.*

<sup>2</sup> *Whimster, S. Max Weber – Work end Interpretation, in: Handbook of Social Theory / S. Whimster; ed.: G. Ritzer, B. Smart. – London-Thousand Oaks-New Delhi, 2003. – P. 54–65.*

<sup>3</sup> *Dawkins, R. The God Delusion. / R. Dawkins. – Boston; N. Y., 2008. – P. 318–387.*

<sup>4</sup> *Alberoni, R. La cacciata di Cristo / R. Alberoni. – Roma, 2007. – P. 6–8.*

<sup>5</sup> *Tułowicki, D. Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży / D. Tułowicki. – Kraków, 2012. – P. 27.*

brotherhood, equality of all people, and respect for the dignity of every person, the common good, human rights and social love, truth, freedom and justice and the concept of the community of nations – appears to go beyond Christianity. One neither has to be a Christian nor Catholic and recognize the authority of the Pope – to accept these principles sketched in the social teaching of the Church. This over-Christian understanding of the foundations of peace includes the same social thought with not strictly religious nature, but based on human rationality and their quest for fair governance and social coexistence<sup>1</sup>.

Pope Francis, during his pontificate expands the teachings of the Roman Catholic Church, on peace and the prevention of international tensions and conflicts<sup>2</sup>. In his first encyclical, he recalled that the Christian faith has given the new meaning to human relations: of brotherhood. This new quality of interpersonal attitudes – brotherhood – is, according to Francis, an important contribution of Christianity in building the common good of humanity and international order and peace. Love of God – what is strictly theological reasoning – enables to see in the other man, brother and sister and releases from selfishness and violence relationships between communities, which after all, are also formed by people «Faith makes us appreciate the architecture of human relationships»<sup>3</sup>.

Francis also notes that the disappearance or simply a lack of faith is a threat to human relations, and may even take the form of

---

<sup>1</sup>*Piowowski, W.* Historia katolickiej nauki społecznej / *W. Piowowski* // Słownik katolickiej nauki społecznej. – Warsaw, 1993. – 61–63 p.; *Tułowicki, D.* Społeczna doktryna chrześcijańska / *D. Tułowicki* // Encyklopedia Katolicka KUL. – T. 18; *Gryglewicz, F. R.* Łukaszyk, from. Sułowski / *F. Gryglewicz*. – Lublin, 2013. – Columns 695–696; *D. Tułowicki*, Społeczna myśl katolicka / *D. Tułowicki* // Encyklopedia Katolicka KUL. – T. 18; *Gryglewicz F. R.* Łukaszyk, from. Sułowski / *F. Gryglewicz*. – Lublin, 2013. – Columns 700–701.

<sup>2</sup>Actually Bergoglio Jorge Maria Si; Argentine; 17 December 1936 given birth in Buenos Aires in the family of Italian emigrants; from 1958 Jesuit; studied philosophy, theology, psychology, literature and chemistry, the professor of theology and the Colegio Maximo rector de San José in San Miguel, from 1969 priest in the of Jesus Company (jezuiat), from 1992 bishop, in 1998–2013 years archbishop Buenos Aires and in the process primate of Argentina, in 2001–2013 years cardinal, chosen 13 March 2013 on 266. of bishop of Rome.

<sup>3</sup>*Francis.* Lumen fidei / Francis. – N. 51.

«globalization of indifference»<sup>1</sup>: «If we remove faith in God from our cities, mutual trust would be weakened, we would remain united only by fear and our stability would be threatened»<sup>2</sup>. This indifference may have very different faces today: the persecution of the most vulnerable, including the unborn<sup>3</sup>, the persecution of Christians<sup>4</sup>, the elimination of «unnecessary people»: old, young, immigrants, unemployed<sup>5</sup>, the use of poor by the rich and building wealth by generating poverty<sup>6</sup>. «However, we must go out to meet them, and with our faith we must create a «culture of encounter», a culture of friendship, a culture in which we find brothers and sisters, in which we can also speak with those who think differently, as well as those who hold other beliefs, who do not have the same faith. They all have something in common with us: they are images of God, they are children of God. Going out to meet everyone, without losing sight of our own position»<sup>7</sup>.

It must be presumed that the theoretical understanding of «culture of encounter» Jorge Mario Bergoglio built on the thought of Romano Guardini which he studied while preparing a doctoral thesis. The concept of this theologian regarding the issue of «encounter» implies that a real encounter between individuals should meet the following conditions: freedom, respect, right distance, respect for each other, dialogue, bi-directional actions<sup>8</sup>. Authentic encounter opens human

---

<sup>1</sup>Francis. Address for the Lent / Francis. – 2015.

<sup>2</sup>Francis. Lumen fidei / Francis/ Francis. – N. 55.

<sup>3</sup> Francis. Speech to Italian Catholic doctors / Francis. – 2014, 15 November.

<sup>4</sup>Francis. Meditation finishing the way of the cross in the – Coliseum, 2015, 3rd April.

<sup>5</sup> Francis. Act believing of the city and Sardinia the Mother of God from Bonaria in Cagliari / Francis. – 2013, 22nd September; Francis. Homily in the time of mass of the St in the Sanctuary of the Mother of God in Bonaria / Francis. – 2013, 22nd September; Francis. Address for the World Day of the Migrant and the Refugee in 2015 / Francis.

<sup>6</sup> Francis. Address for the World Day of the Peace / Francis. – 2014, 1st January.

<sup>7</sup> Francis. Speech during the prayer vigil into the Christmas Eve of the descent of the Holy Spirit / Francis. – 2013, 18 May.

<sup>8</sup> Guardini, R. Libertad, gracia y destino / R. Guardini. – Buenos Aires, 1994. – P. 40.

life-changing. «Man of encounter» is a man full of life, his relationship to the world is very young, he can keep an open mind and enjoy learning the truth, he has the ability to live encounters and keeps stable relationships until an old age<sup>1</sup>.

The openness of Jorge Mario Bergoglio was born from an encounter with Jesus. «It was a personal meeting, which touched my heart and gave me direction and a new meaning to my life». Before Bergoglio became the bishop of Rome, he was very strongly marked by his Argentine experience of Jesuit and Bishop of the State capital. As a professor and rector of the Jesuit higher university he studied contemporary rift between the Gospel and culture, between the structures of the Church and the faithful. This observation led him to an attitude of listening: «What do my people ask me about?». Bergoglio never assumed that the common people, the Indians, the descendants of former slaves and the people living in the mountains and leading a very simple and poor way of life do not have the ability to tell their own opinion, and require to speak «for them» and «to them». This ability is, however, conditioned in listeners' humility<sup>2</sup>.

The answer to the attitude of «encounter» is – according to Bergoglio – solidarity. Exclusion of some of the main trends of life, from the possession, economic and political decision-making, access to culture, medicine, law – rises the need for new, more equitable governance. Lack of control over the power, which has become a 'faceless', free of the responsibility for the lack of justice, leads to the times of the primitive world, «pushes into the desert of fear and horror of darkness»<sup>3</sup>. «Man again lives in the chaos»<sup>4</sup>. Solidarity unites the group and individuals. It is the value that Bergoglio opposes to egoism and the power of stronger. «Solidarity as a way to create history, solidarity as a living environment where conflicts, tensions and contradictions strive for unity in the «multiple form» which gives

---

<sup>1</sup> *Guardini, R. Ética. Lecciones en la Universidad de München / R. Guardini. – Madrid, 2000. – P. 190.*

<sup>2</sup> *Fares, D. Papież Franciszek o kulturze spotkania / D. Fares. – Kraków, 2014. – P. 27–35.*

<sup>3</sup> *Bergoglio, J. H. Reflexiones espirituales / J. H. Bergoglio. – San Miguel, 1987. – P. 290–308.*

<sup>4</sup> *Fares, D. Papież Franciszek o kulturze spotkania / D. Fares. – Kraków, 2014. – P. 38.*

life»<sup>1</sup>. This encounter is possible on the basis of faith and the Church. Church – universal in its nature – is open to all people and all cultures, no one is excluded from the invitation. Neither social position nor sinfulness excludes from Church<sup>2</sup>.

Developed in Argentina look at the world, Jorge Mario Bergoglio moved to Rome<sup>6</sup>. As the most important bishop in the Roman Catholic Church he is valued as «man of encounter». This joint road – of the Bishop and the people – does not mean that «culture of encounter» is limited to the moment. Similarly, as the emergence of God to people is not disposable, short, closed at the time. According to Francis «culture of encounter» is not an issue of time, closed in the past, but the present, which affects the future. Dialogue as a future-oriented task and lifestyle – already at the stage of Argentina – Bergoglio found as a way to build peace within the country. The dialogue had to overcome historical «heritage» of contempt for the «other brother», destroy the pride of oligarchic mentality which claims that «some is better than the whole». Future-oriented task of an encounter can build them common good of the nation, in the spirit of truth, respect for every human being, solidarity, freedom and justice<sup>3</sup>.

According to the Pope, atmosphere of encounter is extremely important. The researcher of Cardinal Bergoglio thoughts – Diego Fares – described the atmosphere as «music». Behind this term a kind of position of those forming «culture of encounter» is hidden: trust, lack of fear of another human being, good will, mutual listening, conversation, emotions, intuition<sup>4</sup>. Full of «music» atmosphere of emotions and opening was suggested by Francis, for example, during the meeting with Muslim leaders in Jerusalem. He said: «Dear brothers, dear friends, from this holy place I make a heartfelt plea to all people and to all communities who look to Abraham: may we respect and love one another as brothers and sisters! [...]»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> *Bergoglio, J. H.* Reflexiones espirituales / J. H. Bergoglio. – San Miguel, 1987. – P. 297.

<sup>2</sup> *Fares, D.* Papież Franciszek o kulturze spotkania / D. Fares. – Kraków, 2014. – P. 40–41.

<sup>3</sup> *Fares, D.* Papież Franciszek o kulturze spotkania / D. Fares. – Kraków, 2014. – P. 59–61.

<sup>4</sup> *Francis.* Evangelii gaudium / Francis. – N. 122–26.

<sup>5</sup> *Francis.* Speech of the course of the meeting with Large Muffi of Jerusalem / Francis. – Jerusalem, 2014. – 26th may.

At the core of a «culture of encounter» in terms of Francis is «exit». Output of oneself – from their own selfishness, their own affairs and their own satisfaction – is the first step. The next one is to go towards those who are condemned to oblivion and are now remorse – the poor and useless. Openness for poverty is for Francis theologically motivated<sup>1</sup>. When today we can talk about «people rejected and unnecessary», which are condemned to marginalization and even ghettoisation<sup>2</sup>, Francis sees in each – including the unnecessary one as well – a person who has their dignity, their rights, their place on earth. For Pope Bergoglio, the poor are not just the case, the problem, objects of interest and help, but they are people, who rise emotions of movement in others, and that «emotion transforms in communion»<sup>3</sup>.

Poverty – within the meaning of Francis – is not limited to economic issues, this is social poverty: exclusion, mental poverty: abandonment, cultural poverty: the rejection. Poverty rises «periphery», which as a result of modern dynamisms throw masses of modern humans beyond the margin of the world, making them «redundant» and «rejected». Francis sees exclusion mechanisms in consumer culture and the dominant «logic of production and profit», as well as standing outside the community of the Church also because of the Church itself. The first of these is to be overcome by breaking the logic of profit, thirst for power and cult of money<sup>4</sup>, the second – the new evangelization<sup>5</sup>.

«Culture of encounter» grows out of a particular anthropology, the essence of which is the integral development: of every person and the whole person<sup>6</sup>. Therefore, everything that is opposed to such understood authentic development and the common good should be broken down, by ethics and solidarity<sup>7</sup>. Only then a «healthy

---

<sup>1</sup> *Fares, D. Papież Franciszek o kulturze spotkania / D. Fares. – Kraków, 2014. – P. 69–70.*

<sup>2</sup> *Bauman, Z. Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy / Z. Bauman. – Kraków, 2006. – P. 127–156.*

<sup>3</sup> *Fares, D. Papież Franciszek o kulturze spotkania / D. Fares. – Kraków, 2014. – P. 70–71.*

<sup>4</sup> *Francis. Address for the World Day of the Peace / Francis. – 2014. – 1st January. – N. 4.*

<sup>5</sup> *Francis. Evangelii gaudium / Francis. – N. 25–33.*

<sup>6</sup> *Paul VI, Populorum progressio. – N. 5.*

<sup>7</sup> *Fares, D. Papież Franciszek o kulturze spotkania / D. Fares. – Kraków, 2014. – P. 73–74.*



coexistence» gets possible<sup>1</sup>. Peace is not possible without ethics. Ethics is necessary in both political and economic life. «No ethics in public life makes a lot of evil for all mankind»<sup>6</sup>. Lack of ethics arises crises: economic, political, cultural and threatens peace as it alters the natural – placed in the natural law – the order of things. When this order is disturbed, the objectives become means. And then – as claimed by the Pope from Argentina – «money rules». «Money has to serve, not to rule»<sup>2</sup>.

The effect of the adoption of the logic of «culture of encounter» is – according to Francis – social integration and peace. Dialogue breaks the «culture of rejection» and «culture of encounter»<sup>3</sup>. «No one should be rejected because we are all brothers»<sup>4</sup>. Only in dialogue – according to the current bishop of Rome – it is possible to build peace. It is not only accuracy, but the task of all Catholics and people of good will. «Dialogue can overcome the war. [...] Dialogue is the way of peace. For dialogue fosters understanding, harmony, concord and peace. For this reason, it is vital that it grow and expand between people of every condition and belief, like a net of peace that protects the world and especially protects the weakest members»<sup>5</sup>.

As Bishop of Rome, Bergoglio develops his idea of «a culture of dialogue and encounter». In promoting dialogue, he sees his own mission and ongoing commitment imposed on him. He promotes the atmosphere – a kind of «music» – of dialogue, which is based on emotions, respect, intuition, trust and lack of fear. The dialogue in this sense perceives a partner in each person, always evaluates positively the exchange, and as a result, it leads to making life more ethical, bringing back respect for life and rights of every human being, granting the world a more human face. Society integrated in this way,

<sup>1</sup> Francis. Speech to the diplomatic corps by the Holy See / Francis. – 2013, 16th may.

<sup>2</sup> Fares, D. Papież Franciszek o kulturze spotkania / D. Fares. – Kraków, 2014. – P. 80–81.

<sup>3</sup> Там же. – P. 82–83.

<sup>4</sup> Francis. Speech during the prayer vigil into the Christmas Eve of the descent of the Holy Spirit / Francis. – 2013. – 18th may.

<sup>5</sup> Francis. Speech to participants in the international meeting and in intention of the room prepared by community Saint Egidio / Francis. – 2013. – 30th September.

constantly following «culture of encounter», renews itself constantly and steadily builds peace. All people are called to such building:

believers and non-believers, all people of good will. Also leaders have great job and responsibility in this effort to break the cycle of violence and the «culture of conflict» – both in economic and political dimension. Pope Francis reminded about this in a special letter to president of the Russian Federation, Vladimir Putin, on September 14, 2014 year. «Without peace, there can be no form of economic development. Violence never begets peace, the necessary condition for development»<sup>1</sup>. On the basis of the current teaching of Pope Francis, it can be concluded that the key to peace in the world in many dimensions – even between religions – is a dialogue developed within the framework of a «culture of encounter».

---

<sup>1</sup> *Francis*. Letter to the President of the Russian Federation Vladimir Putin / Francis.

# **КРУГЛЫЙ СТОЛ «МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ НОВОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ»**

---

## **ПОДВИЖНАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ: МОДЕЛЬ ТРАНСФОРМАЦИИ ИСТОРИЧЕСКИ-СОБЫТИЙНОЙ РЕАЛИЗАЦИИ ПРОРОЧЕСТВА В НАПРАВЛЕНИИ ЕГО СПИРИТУАЛЬНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ**

*Д. А. Рябинин*  
Казань, Россия

Любое религиозное ожидание, основанное на интерпретации некоего пророчества, рискует оказаться ошибочным. Интересно было бы проследить на примере некоторых конфессий, каким образом и почему религиозная общность переинтерпретирует и адаптирует подобные «неудачные» эсхатологические учения. Для достижения этой цели в качестве исходного объекта рассмотрения выбрана «миллеритская» ветвь протестантизма, с самого начала выделившаяся из баптистской среды на основе эсхатологического учения, предложенного в XIX в. Уильямом Миллером. В докладе планируется раскрыть основные теологические предпосылки, способствовавшие развитию эсхатологического учения миллеритов, а также их более поздних ответвлений, проанализировать трансформацию учения Миллера и его влияние на развитие эсхатологических представлений в близких к миллеритам конфессиях, вычленив модель интерпретации, объясняющую, почему первоначальное предсказание было только «внешне» несбывшимся, тогда как «в действительности» исполнилось, наконец, проследить, какие еще религиозные объединения используют данную эсхатологическую модель.

Новое пришествие (лат. *Adventus*) Христа вновь на землю было настоящей мечтой христиан с древнейших времен<sup>1</sup>. Особенно частыми апокалиптические ожидания становятся в периоды социальных волнений и кризисов. Так, именно в период весьма сложной политической ситуации, сложившейся в Америке в первой половине XIX в. и связанной с расовым неравенством и началом гражданской и американо-мексиканской войн, нарождается среда, в которой пророчества баптистского проповедника Уильяма

---

<sup>1</sup> Ревуненкова, Н. Протестантизм / Н. Ревуненкова. – СПб.: Питер, 2007. – С. 155.

Миллера вызвали доверие у тысяч людей. Немаловажной причиной развития эсхатологических мотивов в американском обществе того времени также был ривайвелизм – протестантское движение, противопоставившее превращению христианства в официальное моральное учение экзальтированное переживание личной встречи с Богом и приближающегося конца света. Странствующие проповедники организовывали небольшие молитвенные группы, в которых люди также занимались изучением и толкованием библейских текстов. Видными представителями ривайвелизма того времени были Джонатан Эдвардс, Чарльз Финней, Дуайт Муди, Рубен Торрей.

В богословском отношении значительное влияние на Миллера оказали идеи премиллениаризма, согласно которым Второе пришествие Христа произойдет после наступления великой скорби на Земле. Премиллениаристы верили, что Христос установит тысячелетнее (в буквальном смысле слова) царство, а сатана будет связан в течение этого периода. В это же время состоится воскрешение из мертвых преданных Богу: их души соединятся с телами, и они будут царствовать вместе с Христом. А живые на тот момент верующие мгновенно получают новые прославленные тела. Однако останутся те, кто все-таки не уверует в Христа. В конце тысячелетнего царства они вместе с освобожденным сатаной восстанут против Христа. В этой битве сатана будет окончательно повержен. После чего состоится воскресение оставшихся людей, кто при земной жизни не уверовал в Христа, и дальше состоится последний суд. Верующие войдут в вечность со Христом, а неверующие будут брошены в геенну огненную.

В свою очередь, в рамках премиллениаризма развилось такое направление, как диспенсационализм, трактовавшее божественное Откровение как распределенное во времени по историческим периодам, в соответствии с шестью днями Творения. Последний период трактуется как начинающийся искупительной жертвой Христа и заканчивающийся Его Вторым Пришествием<sup>1</sup>. Эти идеи также повлияли на Миллера, обусловив его стремление найти точную дату Апокалипсиса. А духовное пришествие Христа в амиллениаристском течении хилиазма оказало непосредствен-

---

<sup>1</sup> Смирнов, М. Ю. Реформация и протестантизм: словарь // Диспенсационализм / М. Ю. Смирнов. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005; Также: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <https://slovari.yandex.ru/>. – Дата доступа: 31.12.2014.

ное влияние на эсхатологические воззрения другого проповедника – Чальза Рассела.

Итак, ривайвелизм и миллениаризм оказали прямое влияние на Миллера, который летом 1831 года открыто объявил о скором конце света. В том же году он опубликовал свой труд «Доказательства Писания и истории о втором пришествии Христа в 1843 г., изложенные в обзоре докладов». Из миллеровской трактовки Священного Писания следует, что «семь времен правления язычников должны были начаться в то время, когда евреи утратили свою независимость, с момента пленения Манассии, которое лучшие историографы датируют 677 г. до Р. Х. Кроме того, ... 2300 дней начались с семидесяти седмин, с 457 г. до Р. Х., как это датируют лучшие историографы, и ... 1260 дней, начавшиеся «со времени прекращения ежедневной жертвы и постановления мерзости запустения» (Дан. 12:11), нужно отсчитывать с момента установления папского правления, после устранения языческой мерзости...» (Миллер датировал эту отправную точку примерно 508 г.). Итак: «Если отсчитывать все эти пророческие периоды с нескольких дат, установленных лучшими историографами для событий, с которых, очевидно, их следует отсчитывать, то все они завершатся в 1843 году»<sup>1</sup>.

Актуальность эсхатологических мифов в то время достигла своего апогея. Если раньше провозглашение точных дат Апокалипсиса было достаточно редким событием, то с 1833 г., когда уже через два года после громкой проповеди Миллера в США случился так называемый «звездный дождь»<sup>2</sup>, произведший на подготовленные души впечатление «знамения», конкретные предсказания увлекают такую массу людей, что становятся реальным фактором, влияющим на зарождение новых протестантских деноминаций.

Однако никакого «конца света» в 1843 году не наблюдалось. Сомнения и замешательство тех, кто ожидал пришествия Христа в предсказанный срок, вынуждают Миллера признать ошибку в расчетах. Единомышленники Миллера, проверив расчеты проповедника, объявили о том, что 2300 дней и ночей пройдут

---

<sup>1</sup> Фомин, А. В. Доказательства существования Бога / А. В. Фомин. – Севастополь, 2005. – С. 96.

<sup>2</sup> Метеоритный поток, достаточно редкое астрономическое явление.

22 октября 1844 года<sup>1</sup>. Но... именно этот день в истории США носит название «День Великого разочарования».

Немало сторонников Миллера вышли из его рядов. Вместе с тем обращает на себя внимание то, что произошедшие события породили новые виды эсхатологических учений, развивавших идеи Миллера.

23 октября 1844 года один из членов религиозной группы, отделившейся от основного адвентистского движения, – Хайрам Эдсон – молил Бога об открытии Его замыслов и получил откровение, которое стало знаковым в становлении и развитии движения, получившего название «Адвентисты седьмого дня». Фактически полученное откровение представляло собой новую интерпретацию миллеровского предсказания. Эдсон говорил, что предсказание Миллера верно, только вот Христос пришел не на землю, но перешел из внешней части «небесного храма» в Святая Святых (так называемую «Небесную скинию»). Если до октября 1844 года Христос выполнял священнические функции, то теперь, в Святая Святых, он творит не прощение, но искупление грехов умерших<sup>2</sup>. Религиозная группа, в которую входил Эдсон, неразрывно связана с именем еще одной знаковой фигуры в развитии эсхатологических воззрений XIX века, а именно – Эллен Уайт. Именно она популяризировала откровение Эдсона и занялась становлением нового протестантского движения – адвентизма. Исходное эсхатологическое учение было трансформировано; особое видоизменение претерпело учение о месте человеческой души. Если основы вероучения адвентистов повторяли баптизм, то христианский догмат о бессмертии души Уайт рассматривала совсем иначе<sup>3</sup>. Из ее откровений видно, что смерть человека сопоставима сну, от которого душа проснется для Страшного Суда; в это время она соединится с воскресшим телом. Грешники погибнут, праведники удостоятся вечной жизни на земле в блаженстве, сходном райскому, но произойдет это после тысячелетнего

<sup>1</sup> *Такер, Р. А.* Адвентизм седьмого дня. Эсхатологическая путаница [Электронный ресурс] / Р. А. Такер // Православный апологетический сайт. – Режим доступа: URL: <http://apologiya.orthodoxy.ru/asd/history/eshat.htm>. – Дата доступа: 01.01.15.

<sup>2</sup> *Ревуненкова, Н.* Протестантизм / Н. Ревуненкова. – СПб., 2007. – С. 156–158.

<sup>3</sup> *Уайт, Е.* Духовные дары / Е. Уайт. – Т. 1: Ранние произведения Елены Уайт. – С. 237.

царства, во время которого избранные будут пребывать на небе со Христом. Иначе говоря, тысячелетнее Царство занимает промежуточное место между двумя воскресениями, после которых грешники будут уничтожены вместе с Сатаной в войне с сошедшим на Землю «праведным Иерусалимом».

Были и другие адвентисты, отвергшие теорию о невидимом небесном вхождении Христа во Святое Святых в октябре 1844 г. «Они просто решили, что если даты 1843 г. и 1844 г. оказались ошибочными, это не значит, что нельзя в дальнейшем определить год, когда Христос всё же придёт видимым образом на землю во второй раз», – пишет В. Н. Порублев<sup>4</sup>. Эти так называемые «вторые адвентисты» продолжали поиски верной даты Второго Пришествия. В частности, некоторые из них ожидали видимого пришествия Христа и установления на Земле Его царства в 1874 г.

Именно их идеи поначалу воспринял Чарльз Рассел – основатель одного из самых эсхатологически ориентированных религиозных объединений «Общества исследователей Библии», позднее ставшего известным как «Свидетели Иеговы».

В 1874 г., однако, снова не произошло Второго Пришествия, что сформировало разрыв Рассела с адвентистами. Рассел стал настаивать на другой интерпретации пришествия Христа – на Его незримом явлении (о чем возвещали и адвентисты Седьмого дня), которое, хотя и не будет видимо простому взору, все же будет доступно благодаря вере и созерцанию. В среде «иеговистов» начались новые подсчеты Судного дня. По их вычислениям, «семь времён», или 2520 лет с момента разрушения Иерусалима вавилонянами (октябрь 607 г. до н. э.), которые Бог отвел людям на земное правление, истекают в октябре 1914 г.<sup>5</sup> Другими словами, с 1914 г. начинается время «присутствия Христа»<sup>6</sup>. Не явленные очевидным образом воплощения пророчеств приобрели новую трактовку. Так, в учении «иеговистов» появились новые даты: 1918 г. – Христос вошел в «духовный храм» и начал его «очи-

---

<sup>4</sup> Порублев, В. Н. Организация Свидетелей Иеговы в свете истории и учения Библии [Электронный ресурс] / В. Н. Порублев. – Режим доступа: URL: <http://apologiya.orthodoxy.ru/si/history2.htm>. – Дата доступа: 31.12.2014.

<sup>5</sup> На что указывает библейская хронология в отношении 1914 года? [Электронный ресурс]. Официальный сайт «Свидетелей Иеговы». – Режим доступа: URL: <http://www.jw.org/ru>. – Дата доступа: 31.12.2014.

<sup>6</sup> Что такое воскресение? – Там же.

щать», в 1975 – вместо воскресения Адама, Исаака, Иакова и прочих пророков, которое прежде ожидали иеговисты, появляется тезис, гласящий, что телесное явление Христа невозможно. Христос в человеческом облики занял бы место ниже ангелов, но Он более могуществен по своей природе и поэтому невидим. Тело Он принес в жертву раз и навсегда, для принятия царской власти покинуть небесный престол в буквальном смысле Ему совсем не обязательно. Данное утверждение освобождает «Свидетелей» от конкретных пророчеств, и из всех предыдущих формирует собственный логичный эсхатологический комплекс<sup>1</sup>. Следующий тезис повествует о том, что будут два воскресения (также как и у адвентистов седьмого дня), только вот в первое воскреснут избранные на небе в количестве 144 000 «верных слугителя Бога», которые избирались на протяжении истории, а во второе состоится воскресение остальных людей на Земле. Воскресение на земле будет происходить во время Тысячелетнего Царства; озаглавлено это событие незримым правлением Христа и преображением Земли в рай.

Если вернуться к учению хилиазма, его влиянию на учение Миллера и развитие его идей, можно резюмировать то, что к хронологии премиллениаризма можно отнести адвентистов седьмого дня и свидетелей Иеговы, но богословие и суть эсхатологического учения в них существенно различны. В современном протестантском богословии разнообразные варианты миллениаризма смешались с диспенсационализмом, что находит свое воплощение в учениях баптистов и пятидесятников.

Смена парадигмы эсхатологических мотивов организаций «Белое братство» и «Богородичный центр» подробно освещены в работах М. Ахметовой.

Буквалистская трактовка катастрофы в учениях этих групп продержится недолго, явление Христа как «нищего странника» (Богородичный Центр) вскоре перерастет в учение чисто духовного плана<sup>2</sup>. Ожидание катастрофы трансформируется в учение об установлении «дьявоцивилизации». К 1994 г. уже исчезнет идея мировой тотальной околдованности.

<sup>1</sup> Ты можешь жить вечно в раю на земле. – С. 143; 147 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://klimov.at.ua/FlashPaper/youcan.swf>. – Дата доступа: 31.12.2014.

<sup>2</sup> Державная 1996 – Державная Российская. Послания Божией Матери в России архиепископу Иоанну. – М.: Новая Святая Русь, 1996.



24 ноября 1993 г. Судный день ждали и «Белые братья», но после ареста лидеров организации произошел поворот апокалиптических пророчеств к ожиданию преобразования планеты посредством изменения духовного климата<sup>1</sup>.

Многие религиозные движения (в том числе «миллеритского» направления) действуют согласно методологии научно-исследовательских программ Имре Лакатоса<sup>2</sup>. Основа основ вероучения может быть представлена как достаточно жесткое «ядро» теории; все альтернативные теории и факты, которые вступают в противоречие с этим «ядром», адаптируются, переинтерпретируются с помощью «вспомогательных гипотез». Данные гипотезы становятся защитным слоем «ядра» – фундаментальной теории у Лакатоса, а в нашем случае – истины, полученной в Откровении; они не являются столь же «жесткими» и способны при необходимости видоизменяться или же полностью заменяться. Так происходит с пророчествами Миллера, переинтерпретированными Эдсоном и Уайт, а также с учениями других вышеперечисленных религиозных объединений. Религиозная общность, формирующаяся вокруг харизматического лидера, пытается сохранить свою целостность, меняя элементы вероучения после того, как несбывшееся предсказание, казалось бы, должно неминуемо привести к распаду и выстроенного вокруг этого предсказания вероучения, и самой религиозной общности.

Обобщая, приходим к выводу, что религиозная вера по своей природе является не только интенциональной, но в какой-то мере социальной. Сформировавшись как целостная общность, религиозное объединение скорее «перенаправит» религиозную веру в русло новой интерпретации, нежели согласится признать свое учение как ошибочное. Учение Миллера находит последователей на протяжении полутора столетий и является стержневым в учениях ряда крупных протестантских движений. Конечно, сегодня от первоначального «миллеритского» учения практически не осталось следа, но недооценить его значение для преемственности в рассмотренных религиозных объединениях крайне сложно. По сути, одна и та же эсха-

---

<sup>1</sup> *Ахметова, М.* Конец света в одной отдельно взятой стране / М. Ахметова. – М.: ОГИ, 2011. – С. 229–231.

<sup>2</sup> *Лакатос, И.* Избранные произведения по философии и методологии науки / И. Лакатос. – М: Трикста, 2008.

тологическая модель, прослеживаемая в миллеритском движении, – модель трансформации исторически-событийной реализации пророчества в направлении его спиритуальной интерпретации – задает направление развития апокалиптической протестантской мысли XIX и XX веков.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Агеенкова Екатерина Кузьминична** – кандидат психологических наук, доцент кафедры юридической психологии Минского университета управления.

**Алейникова Светлана Михайловна** – кандидат социологических наук, начальник отдела кадровых технологий НИИ теории и практики государственного управления Академии управления при Президенте Республики Беларусь.

**Алиева Анна Борисовна** – кандидат социологических наук, старший преподаватель кафедры философии и гуманитарных дисциплин Свято-Филаретовского православно-христианского института.

**Аристова Алла Вадимовна** – доктор философских наук, заведующая кафедрой философии и педагогики Национального транспортного университета.

**Астахова Анастасия Сергеевна** – кандидат социологических наук, доцент кафедры общей социологии и социальной философии Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ.

**Беликова Екатерина Олеговна** – кандидат социологических наук, доцент кафедры русского языка и документалистики Волгоградского государственного университета (Волгоград, Россия).

**Бершицкая Татьяна Владимировна** – преподаватель кафедры религиоведения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

**Блинкова Александра Олеговна** – аспирантка кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета.

**Богачёв Максим Игоревич** – стажер-исследователь Национального исследовательского университета Высшая школа экономики.

**Борецкая Виктория Казимировна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии Гомельского государственного университета имени П. О. Сухого.

**Весик Лиза (Vesik Liisa)** – научный сотрудник кафедры фольклористики Эстонского музея литературы.

**Володина Александра Вадимовна** – магистр исторических наук, аспирантка кафедры истории древнего мира и средних веков Белорусского государственного университета.

**Глуханюк Анна Аркадьевна** – кандидат культурологии, доцент кафедры общих гуманитарных и специальных театроведческих дисциплин, проректор по учебной работе Екатеринбургского государственного театрального института.

**Гурова Инна Владимировна** – кандидат исторических наук, доцент кафедры культурологии Национального педагогического университета имени М. П. Драгоманова.

**Данакари Ричард Арами** – доктор философских наук, профессор кафедры философии и социологии Волгоградского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации.

**Доманская Анастасия Игоревна** – старший преподаватель кафедры философии культуры Белорусского государственного университета.

**Задоянчук Оксана Александровна** – аспирантка кафедры религиоведения Киевского национального университета имени Т. Шевченко.

**Иванова Анастасия Сергеевна** – аспирантка кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

**Изотова Ольга Николаевна** – преподаватель кафедры Общей и русской церковной истории и канонического права Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

**Иценко Александр Григорьевич** – аспирант кафедры философии Ровенского государственного гуманитарного университета.

**Ичетовкина Александра Дмитриевна** – магистрантка кафедры философии религии и религиоведения Института Философии Санкт-Петербургского государственного университета.

**Калинина Анна Сергеевна** – преподаватель кафедры религиоведения Института теологии Белорусского государственного университета.

**Карманчикова Эльвира Михайловна** – студентка Института управления Белгородского государственного национального исследовательского университета.

**Касяж Михал (Kasiarz Michal)** – докторант философского факультета религиоведения и восточной философии Университета Марии Склодовской-Кюри.

**Короткая Татьяна Петровна** – доктор философских наук, профессор кафедры философии Белорусского государственного экономического университета.

**Крупник Игорь Леонидович** – кандидат философских наук, ассистент кафедры философии гуманитарных факультетов МГУ имени М. В. Ломоносова.

**Крылов Герман Леонидович** – преподаватель кафедры точной филологии Национального исследовательского университета Высшая школа экономики, Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия.

**Куртов Владимир Васильевич** – старший преподаватель кафедры истории и теории мировой культуры Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова.

**Кыйва Маре (Koiva Mare)** – доктор философии, ведущий научный сотрудник, заведующая отделом фольклористики Эстонского музея литературы.

**Лебедев Сергей Дмитриевич** – кандидат социологических наук, профессор кафедры социологии и организации работы с молодёжью Белгородского государственного национального исследовательского университета.

**Леонтьева Елена Валерьевна** – кандидат исторических наук, преподаватель кафедры регионоведения Института стран Востока.

**Лещинский Анатолий Николаевич** – доктор философских наук, профессор кафедры религиоведения Казанского федерального университета.

**Линник Юрий Владимирович** – аспирант кафедры философии Ровенского государственного гуманитарного университета.

**Макарова Галина Александровна** – доктор культурологии, профессор кафедры религиоведения Казанского Федерального Университета.

**Мартысевич Анна Степановна** – кандидат культурологии, старший преподаватель кафедры религиоведения Института теологии Белорусского государственного университета.

**Мащитко Ольга Валерьевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Белорусского государственного университета культуры и искусств.

**Медникова Галина Сергеевна** – доктор философских наук, профессор кафедры культурологии Национального педагогического университета имени М. П. Драгоманова.

**Мелкумян Елена Багратовна** – научный сотрудник Исследовательского семинара «Социология религии» Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

**Миксюк Анастасия Степановна** – кандидат исторических наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Международного гуманитарно-экономического института.

**Митрофанова Анастасия Владимировна** – доктор политических наук, заведующая кафедрой политологии Российского православного университета Св. Иоанна Богослова.

**Мобили Роберт Багратович** – старший научный сотрудник Бакинского государственного университета, председатель Албанско-удинской христианской общины г. Баку.

**Орёл Елена Владимировна** – кандидат философских наук, доцент Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики.

**Павлюченков Николай Николаевич** – кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник кафедры религиоведения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

**Парамонова Вера Александровна** – кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии Волгоградского государственного университета.

**Петрова Ирина Эдуардовна** – кандидат социологических наук, доцент кафедры общей социологии и социальной работы Нижегородского государственного университета имени Н. И. Лобачевского.

**Пономарева Светлана Анатольевна** – магистрантка Уральского федерального университета имени первого Президента Б. Н. Ельцина.

**Пруцкова Елена Викторовна** – преподаватель кафедры Философии религии и религиозных аспектов культуры Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, научный сотрудник Исследовательского семинара «Социология религии».

**Пылаев Максим Александрович** – доктор философских наук, профессор Учебно-научного центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета.

**Рогинская Мария Александровна** – кандидат социологических наук, адъюнкт кафедры социологии религии Краковского педагогического университета имени Комиссии национального образования.

**Рябинин Дмитрий Александрович** – магистрант кафедры религиоведения Института социально-философских наук и мас-

совых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета.

**Рязанова Светлана Владимировна** – доктор философских наук, старший научный сотрудник Отдела по исследованию политических институтов и процессов Пермского научного центра Уральского отделения Российской академии наук.

**Сарапин Александр Васильевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения Киевского национального университета имени Т. Шевченко.

**Сгибнева Ольга Ивановна** – доктор философских наук, профессор кафедры социологии Института философии, социологии и права Волгоградского государственного университета.

**Синанов Борис Андреевич** – кандидат исторических наук, научный сотрудник Отдела социально-политических исследований Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований имени В. И. Абаева Владикавказского научного центра Российской академии наук и Правительства РСО-А.

**Степанова Елена Алексеевна** – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук.

**Трофимова Ксения Павловна** – кандидат философских наук, младший научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки Института философии Российской академии наук.

**Туловецки Дариуш (Dariusz Tułowiecki)** – доктор социологии, преподаватель кафедры социальной политики Папского университета имени Иоанна Павла II.

**Харьковщенко Евгений Анатольевич** – доктор философских наук, заведующий кафедрой религиоведения Киевского национального университета имени Т. Шевченко.

**Цибенко (Иванова) Вероника Витальевна** – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Южного федерального университета.

**Чакон Дорота Бронислава (Czakon Dorota Bronisława)** – адъюнкт кафедры социологии религии Педагогического университета имени Комиссии национального образования.

**Человенко Татьяна Григорьевна** – кандидат педагогических наук, заведующая кафедрой религиоведения и теологии Орловского государственного университета.

**Шадура Ольга Александровна** – студентка кафедры философии религии и религиоведения Института Философии Санкт-Петербургского государственного университета.

**Шаповал Антон Викторович** – аспирант кафедры религиоведения и теологии Национального университета «Острожская академия».

**Шаповал Юлия Васильевна** – доктор философских наук, доцент кафедры Евразийского национального университета имени Л. Н. Гумилева.

**Шилкина Маргарита Васильевна** – кандидат философских наук, заведующая кафедрой религиоведения Свято-Филаретовского православно-христианского института.

**Шмонин Дмитрий Викторович** – доктор философских наук, проректор Русской христианской гуманитарной академии по научной работе, заведующий кафедрой педагогики и теории образования в Санкт-Петербурге.

**Шумкова Валерия Александровна** – магистрантка кафедры религиоведения Уральского федерального университета имени первого Президента России Б. Н. Ельцина.

**Щукина Нина Петровна** – доктор социологических наук, заведующая кафедрой социологии социальной сферы и демографии Самарский государственный университет.

**Юдкина Анна Борисовна** – сотрудник Государственного музея-заповедника «Куликово поле».



## СОДЕРЖАНИЕ<sup>1</sup>

### СЕКЦИЯ 1. ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

<i>Короткая Т. П.</i> ТРАКТОВКА РЕЛИГИОЗНОСТИ РУССКОГО НАРОДА В РАБОТЕ БОГУМИЛА ЯСИНОВСКОГО «ВОСТОЧНОЕ ХРИСТИАНСТВО И РОССИЯ» (BOGUMIL JASINOWSKI «WSCHODNIE CHRZESCJANSTWO A ROSJA»), ВИЛЬНЯ, 1933 ГОД.....	3
<i>Макарова Г. А.</i> ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ МАРИЙСКОГО НАРОДА .....	6
<i>Данакари Р. А., Мобили Р. Б.</i> ЭТНОРЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ УДИН И СОВРЕМЕННЫЕ ПЕРЕХОДНЫЕ ОБЩЕСТВА.....	11
<i>Валодзіна А. В.</i> З'ЯЎЛЕННЕ ВАЛЬДЭНСАЎ У ПОЛЬШЧЫ: ПЫТАННЕ ІДЭНТЫФІКАЦЫІ.....	18
<i>Агеенкова Е. К.</i> РАДИКАЛИЗАЦИЯ ИДЕИ САЛАФИЗМА И СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО.....	24
<i>Крылов Г. Л.</i> ИСЛАМСКОЕ И ХРИСТИАНСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ В ЕГИПТЕ В XIX – 1-й ПОЛОВИНЕ XX В. КАК СПОСОБ СОХРАНЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ.....	34
<i>Синапов Б. А.</i> СОВРЕМЕННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРОЦЕССЫ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ФАКТОВ ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ.....	39
<i>Миксюк А. С.</i> РИТУАЛ И ПОВСЕДНЕВНОСТЬ В ДРЕВНИХ ОБЩЕСТВАХ (ПО ДАННЫМ АВЕСТЫ).....	48
<i>Леонтьева Е. В.</i> БУДДИЗМ В ЕВРОПЕЙСКОЙ СРЕДЕ (НА ПРИМЕРЕ ТРАДИЦИИ КАГЬЮ) .....	54
<i>Иванова А. С.</i> ТАНАТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИНДУИСТСКОЙ МИФОЛОГИИ .....	61
<i>Изотова О. Н.</i> ПОВСЕДНЕВНАЯ ПРАКТИКА ЦЕРКВИ КАК АРГУМЕНТ В СПОРЕ О ПОЧИТАНИИ ИКОН .....	69
<i>Калинина А. С.</i> ТРАНСФОРМАЦИЯ БОГОСЛУЖЕБНО-ОБРЯДОВОЙ ЖИЗНИ ПРАВОСЛАВНЫХ ВЕРУЮЩИХ БССР В 1929–1934 ГГ.....	75
<i>Иценко А. Г.</i> ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ МИТРОПОЛИТА АЛЕКСИЯ (А. Я. ГРОМАДСКОГО) (ПОЛЬСКИЙ ПЕРИОД).....	82
<i>Шапавал А. В.</i> RECONSTRUCTION OF ANTI-TRINITARIANMOTOVYLO VIEWS BASED ON PRINCE A. KURBSKII CRITICS.....	89
<i>Борецкая В. К.</i> СОЦИАЛЬНАЯ АКТИВНОСТЬ ВЕРУЮЩИХ ХРИСТИАН В СВЕТЕ СОЦИАЛЬНЫХ УЧЕНИЙ РПЦ И РКЦ.....	95
<b>СЕКЦИЯ 2. СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ</b>	
<i>Рогинская М. А.</i> ПОЛЬСКИЕ УЧЕНЫЕ О ВЗАИМООТНОШЕНИИ НАУКИ И РЕЛИГИИ.....	100

<sup>1</sup> Доклады круглого стола «История и теория религиоведения» будут изданы в отдельном тематическом сборнике.

<i>Шадура О. А.</i> «NEW IDOLS»: СОВРЕМЕННЫЕ ФОРМЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ .....	107
<i>Задоянчук О. А.</i> К ВОПРОСУ ОТОБРАЖЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ПОВСЕДНЕВНОСТИ В СМИ .....	113
<i>Шумкова В. А., Пономарева С. А.</i> ВИЗУАЛЬНЫЙ ОБРАЗ РЕЛИГИИ В ВИРТУАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ .....	117
<i>Степанова Е. А.</i> ТРАДИЦИОННЫЕ ЦЕННОСТИ И ПОВСЕДНЕВНАЯ МОРАЛЬ В РОССИИ .....	123
<i>Беликова Е. О., Парамонова В. А.</i> ФОРМИРОВАНИЕ КУЛЬТУРНО-РЕЛИГИОЗНОГО ПРОСТРАНСТВА ВОЛГОГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ: ИСТОРИКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ .....	130
<i>Глуханюк А. А.</i> RELIGIOSITY IN CULTURAL CONTEXT: EXPLORATIVE ANALYSES OF RUSSIAN-SPEAKING YOUTH IN GERMANY .....	136
<i>Чакон Д. Б.</i> РЕЛИГИОЗНОСТЬ ЭМИГРАНТОВ НА ПРИМЕРЕ ПОЛЯКОВ В АВСТРИИ .....	140
<i>Алиева А. Б.</i> О НЕКОТОРЫХ РЕЗУЛЬТАТАХ ИССЛЕДОВАНИЯ МАЛОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ОБЩИНЫ С ПОМОЩЬЮ СТРАТЕГИИ CASE STUDY .....	148
<i>Мелкумян Е. Б., Пруцкова Е. В.</i> ПРИХОЖАНИН РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ КАК ЭКСПЕРТ, ОПИСЫВАЮЩИЙ СВОЙ ПРИХОД (ПО МАТЕРИАЛАМ ИССЛЕДОВАНИЯ «ОРТОДОКС МОНИТОР») .....	154
<i>Богачев М. И.</i> ЧАСТОТНОСТЬ ПОСЕЩЕНИЯ ХРАМОВ (РЕЛИГИОЗНЫХ СЛУЖБ) И ЭЛЕКТОРАЛЬНАЯ ПОДДЕРЖКА «ЕДИНОЙ РОССИИ» СРЕДИ ПРАВОСЛАВНЫХ ВЕРУЮЩИХ .....	160
<i>Алейникова С. М.</i> РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ ИНСТРУМЕНТ: ВЗГЛЯД СОЦИОЛОГА .....	174
<i>Петрова И. Э.</i> ОЖИДАНИЯ НАСЕЛЕНИЯ В ОТНОШЕНИИ РЕЛИГИОЗНОЙ СОЦИАЛЬНОЙ РАБОТЫ .....	180
<i>Астахова А. С.</i> КОНСТРУКТИВИСТСКИЙ ПОДХОД К ИССЛЕДОВАНИЮ ЭМОЦИЙ В РЕЛИГИОЗНОЙ СФЕРЕ .....	186
<b>СЕКЦИЯ 3. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ</b>	
<i>Пылаев М. А.</i> ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ В «ВЕРОУЧЕНИИ» Ф. ШЛЕЙЕРМАХЕРА .....	192

<i>Мартысевич А. С. ЭВРИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ РАЗЛИЧЕНИЯ ПОНЯТИЙ ПРОФАННОЕ И ПОВСЕДНЕВНОЕ НА ПРИМЕРЕ ИЗУЧЕНИЯ КОНЦЕПЦИЙ КУЛЬТУРЫ ХРИСТИАНСКИХ ТЕОЛОГОВ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX – НАЧАЛА XXI В. ....</i>	199
<i>Бершицкая Т. В. К ВОПРОСУ О ПОКАЯННОЙ ПРАКТИКЕ В ИСЛАМЕ .....</i>	205
<i>Павлюченко Н. Н. ЭЛЕМЕНТЫ ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ В ТРУДАХ СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО.....</i>	213
<i>Человенко Т. Г. ОСОБЕННОСТИ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА В ТВОРЧЕСТВЕ И. ИЛЬИНА.....</i>	221
<b>СЕКЦИЯ 4. ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ<sup>1</sup></b>	
<i>Орел Е. В. К АНАЛИЗУ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ К. Г. ЮНГА: РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТ ИНДИВИДУАЦИИ .....</i>	229
<b>СЕКЦИЯ 5. АНТРОПОЛОГИЯ РЕЛИГИИ</b>	
<i>Шановал Ю. В. КОНВЕРСИОННЫЕ НАРРАТИВЫ КРИШНАИТОВ В ПОСТСОВЕТСКОМ КАЗАХСТАНЕ: НЕОЖИДАННЫЕ ПОВОРОТЫ И ТРАЕКТОРИИ.....</i>	235
<i>Доманская А. И. ДИНАМИКА РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ КОНСЕРВАТИВНЫХ ПЯТИДЕСЯТНИЧЕСКИХ ОБЩИН В БЕЛАРУСИ: ТЕНДЕНЦИИ И ПРОБЛЕМЫ .....</i>	242
<i>Кыйва М. ТРАДИЦИЯ ПАЛОМНИЧЕСТВА В СОВРЕМЕННОЙ ЭСТОНИИ И БОЛГАРИИ .....</i>	246
<i>Трофимова К. П., Юдкина А. Б. «ЭТО СВЯТОЕ МЕСТО / ПОТОМУ ЧТО ТУТ / БЫЛИ СВЯТЫЕ ДЕТИ»: РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТ МЕМОРИАЛЬНЫХ ПРАКТИК В БЕСЛАНЕ .....</i>	253
<i>Весик Л. ЛЕГЕНДАРНЫЙ СВЯЩЕННИК СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА: ИСТОРИЯ АДАПТАЦИИ, ИННОВАЦИИ И НЕПОКОЛЕБИМОСТИ .....</i>	261
<i>Рязанова С. В. ПРАВОСЛАВНЫЙ КЛИР ЭПОХИ «ПОБЕДИВШЕГО АТЕИЗМА» В ПРИКАМЬЕ.....</i>	269
<i>Цибенко (Иванова) В. В. ОСМАНИЗАЦИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ: РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТ.....</i>	277
<b>СЕКЦИЯ 6. КУЛЬТУРОЛОГИЯ РЕЛИГИИ</b>	
<i>Сарапин А. В. УРОВНИ ОФИЦИАЛЬНОЙ И ПОПУЛЯРНОЙ РЕЛИГИИ: ВОЗМОЖНЫЕ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ИХ СООТНОШЕНИЯ.....</i>	283
<i>Медникова Г. С. ФЕНОМЕН НОВОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ .....</i>	290

---

<sup>1</sup> Остальные доклады данной секции будут изданы в отдельном тематическом сборнике.

<i>Сгибнева О. И.</i> РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ .....	295
<i>Гурова И. В.</i> САКРАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ТУРИЗМ .....	303
<i>Ичетовкина А. Д.</i> ИСЛАМ И ИСКУССТВО: ОТ ЗАПРЕТА ИЗОБРАЖЕНИЙ К САКРАЛИЗАЦИИ КАЛЛИГРАФИИ .....	309
<i>Касяж М.</i> THE PROBLEM OF FREEDOM AND THE MORAL RESPONSIBILITY IN ISLAMIC THOUGHT .....	315
<i>Крупник И. Л.</i> ОСОБЕННОСТИ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ СУДЬБЫ В ИНДОИРАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ .....	319
<i>Куртов В. В.</i> ИСТОКИ АЛЛЕГОРИЧЕСКОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ПОРОКОВ И ДОБРОДЕТЕЛЕЙ В СРЕДНЕВЕКОВОМ РЕЛИГИОЗНОМ ИСКУССТВЕ .....	327
<i>Мащитко О. В.</i> ИМПЛИЦИТНАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕОЛОГИЯ: ПРОБЛЕМА ЯЗЫКОВЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ ПРОЯВЛЕНИЯ .....	336
<b>КРУГЛЫЙ СТОЛ «РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ»</b>	
<i>Щукина Н. П.</i> К ВОПРОСУ О КОНСТРУИРОВАНИИ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ И ВОСПИТАНИЯ КАК ПРАВОСЛАВНОГО .....	343
<i>Шмонин Д. В.</i> РЕЛИГИЯ И СОВРЕМЕННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ: БОГОСЛОВСКИЙ ПРОЕКТ .....	351
<i>Блинкова А. О.</i> TEACHING ABOUT RELIGION AT RUSSIAN AND ESTONIAN SCHOOLS .....	354
<i>Лебедев С. Д., Карманчикова Э. М.</i> КОНФЕССИОНАЛЬНО ОРИЕНТИРОВАННЫЙ ТИП РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИЙСКОЙ ШКОЛЕ .....	358
<b>КРУГЛЫЙ СТОЛ «ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ»</b>	
<i>Харьковщенко Е. А.</i> CONSCIENCE FREEDOM CONCEPT AS CONSTITUTIONAL AND LEGAL CATEGORY .....	366
<i>Лещинский А. Н.</i> К ИТОГАМ ИЗУЧЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ ЕДИНСТВА ЦЕРКВИ И ЮРИСДИКЦИОННЫХ РАЗДЕЛЕНИЙ В НЕЙ .....	370
<i>Митрофанова А. В.</i> GEOPOLITICS OF THE ORTHODOX CHURCH: THE CASE OF MOLDOVA .....	376
<i>Линник Ю. В.</i> ВЗАИМООТНОШЕНИЕ В УКРАИНСКОМ ПРАВОСЛАВИИ В УСЛОВИЯХ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОГО КРИЗИСА: РОВЕНСКИЙ МЕМОРАНДУМ .....	383

<i>Шилкина М. В.</i> НОВЫЕ ЗАДАЧИ И ПОДХОДЫ В ИССЛЕДОВАНИИ ОТНОШЕНИЙ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, ГОСУДАРСТВА И ОБЩЕСТВА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ.....	388
--	-----

**КРУГЛЫЙ СТОЛ «РЕЛИГИЯ И ЦЕРКОВЬ В УСЛОВИЯХ КОНФЛИКТА»**

<i>Аристова А. В.</i> ДИСКРИМИНАЦИЯ ХРИСТИАНСКИХ МЕНЬШИНСТВ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ .....	396
---	-----

<i>Туловецки, Д.</i> THE «CULTURE OF ENCOUNTER» AS A WAY TO PREVENT AND RESOLVE CONFLICTS IN THE MODERN WORLD (IN THE LIGHT OF THE TEACHINGS OF POPE FRANCIS) .....	403
---	-----

**КРУГЛЫЙ СТОЛ «МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ  
НОВОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ»<sup>1</sup>**

<i>Рябинин Д. А.</i> ПОДВИЖНАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ: МОДЕЛЬ ТРАНСФОРМАЦИИ ИСТОРИЧЕСКИ-СОБЫТИЙНОЙ РЕАЛИЗАЦИИ ПРОРОЧЕСТВА В НАПРАВЛЕНИИ ЕГО СПИРИТУАЛЬНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ .....	411
---	-----

<b>СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ</b> .....	419
----------------------------------	-----

---

<sup>1</sup> Остальные доклады данного круглого стола будут изданы в отдельном тематическом сборнике.

**ДЛЯ ЗАМЕТОК**

**ДЛЯ ЗАМЕТОК**

Научное издание

**РЕЛИГИЯ И/ИЛИ ПОВСЕДНЕВНОСТЬ**

Материалы IV Международной  
научно-практической конференции

Минск, 16–18 апреля 2015 г.

*Статьи на английском языке изданы в авторской редакции*

*За содержание статей ответственность несут авторы*

Ответственный за выпуск *С. И. Шатравский*  
Компьютерная верстка *Н. М. Лазар*  
Корректор *И. М. Подоматько*

Подписано в печать 16.10.2015. Формат 60×84/16.  
Бумага офсетная. Ризография.  
Усл. печ. л. 24,9. Уч.-изд. л. 24,2. Тираж 100 экз. Заказ 93.

Издатель и полиграфическое исполнение  
государственное учреждение образования  
«Республиканский институт высшей школы».  
Свидетельство о государственной регистрации издателя,  
изготовителя, распространителя печатных изданий  
№ 1/174 от 12.02.2014.  
Ул. Московская, 15, 220007, г. Минск.